Lei 16,–

editura
politică

IDEOLOGIE ŞI CONTEMPORANEITATE

editura
politică

ACADEMIA „ŞTEFAN GHEORGHIU"

IDEOLOGIE ŞI CONTEMPORANEITATE

Coordonator: ION FLOREA

1984

Editura politică

Bucureşti

Redactor: MARGARETA SECĂREȘ
Coperta: NICOLAE CORNELIU

CUPRINS

CUVÎNT ÎNAINTE

Epoca în care trăim se caracterizează printr-o accentuare a confruntărilor ideologice în legătură cu marile probleme care preocupă în prezent omenirea. Ideologia, în ansamblul ei, impactul diferitelor ideologii în funcție de interesele de clasă și relațiile lor cu societatea, cu aspirațiile sociale și naționale fundamentale, cu puterea politică și cu sferele creației umane, precum cultura în general, filosofia, morala, știința, arta, dar mai ales cu practica construcției socialiste, cu procesul formării și dezvoltării conștiinței și comportamentului nou al oamenilor muncii, cu etosul socialist, au devenit, în prezent, obiect de reflecție teoretică și de analiză științifică, problematica ideologiei situîndu-se ea însăși în centrul dezbaterilor contemporane.

Partidul Comunist Român acordă o deosebită atenție activității ideologice, formării și dezvoltării conștiinței socialiste a maselor. Activitatea ideologică se înscrie ca o coordonată esențială a exercitării rolului conducător al partidului în societate și, pe măsura creșterii acestui rol, sporește și cel al ideologiei revoluționare. Activitatea ideologică bogată și dezvoltarea cercetării sociale contribuie la fundamentarea științifică a liniei politice a partidului, a strategiei și căilor sale de acțiune într-o clară perspectivă istorică și, totodată, la conștientizarea de către masele de oameni ai muncii a sarcinilor și obiectivelor stabilite, a cerințelor legităților sociale și influențează participarea, în deplină cunoștință de cauză, la realizarea acestora.

În actualul stadiu de dezvoltare a societății socialiste românești, ponderea și rolul activității teoretice și ideolo-

gice sporesc odată cu complexitatea sarcinilor și obiectivelor ce stau în fața societății noastre în condițiile trecerii României într-un stadiu calitativ superior al dezvoltării economico-sociale și cultural-umane. „*O cerință obiectivă a înaintării spre comunism,* arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu în Raportul la Congresul al XII-lea al partidului, *este aprofundarea teoretică a problemelor dezvoltării orînduirii noastre, prefigurarea evoluției în perspectivă a societății socialiste. În acest scop, se impune o preocupare mult mai mare pentru studierea temeinică a schimbărilor ce au loc în domeniul forțelor de producție și al relațiilor sociale, în fizionomia și structura claselor sociale, în raporturile dintre ele, în viața statului. Trebuie, de asemenea, să se aprofundeze mai mult în lucrări teoretice fenomenele care au loc în lume, contradicțiile internaționale și modificările în raportul de forțe pe plan mondial... Să facem ca teoria noastră revoluționară să constituie flacăra vie ce luminează permanent activitatea partidului, a comuniștilor, a întregului popor în uriașa operă de edificare a societății comuniste*"[1].

Aprofundarea filosofică și politologică a problematicii ideologice contemporane se impune și din perspectiva cerinței studierii și generalizării bogatei activități desfășurate de partidul nostru pe acest plan după Congresul al IX-lea din 1965, a pozițiilor sale profund originale față de fenomenul ideologic contemporan, divers și contradictoriu, în același timp. La loc de cinste se înscrie contribuția de excepțională valoare teoretică și practică adusă de tovarășul Nicolae Ceaușescu la elaborarea politicii partidului și la dezvoltarea ideologiei revoluționare, expresie strălucită a marxismului creator aplicat la condițiile României de astăzi, la explicarea și soluționarea marilor probleme ale epocii contemporane. Ultimii 19 ani ai construcției socialiste, de cînd în fruntea partidului și sta-

[1] *Congresul al XII-lea al Partidului Comunist Român*, Editura politică, București, 1981, p. 68.

tului se află tovarășul Nicolae Ceaușescu, se înscriu nu numai ca perioada cea mai dinamică în dezvoltarea economico-socială și culturală a țării, dar ea este marcată, totodată, de spirit creator consecvent și de înnoire fundamentală a gîndirii social-politice românești, a întregii politici interne și externe a partidului pe baza concepției materialist-dialectice și istorice. Această perioadă de profunde transformări și înnoiri revoluționare din istoria țării noastre este caracterizată, în același timp, de elaborarea unei poziții profund dialectice, antidogmatice față de dezbaterile și confruntările ideologice pe plan internațional, care a determinat contribuția activă, dinamică și de substanță a partidului și statului nostru la soluționarea cît mai adecvată a marilor probleme ce stau astăzi în fața umanității, o participare mai largă a gîndirii filosofice și social-politice românești la dialogul contemporan de idei.

Se impune, în prezent, ca acest climat teoretic stimulativ creat de partidul nostru să fie în mai mare măsură valorificat de cercetarea socială românească. „*Noua etapă de dezvoltare a societății noastre,* sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu, *impune să analizăm temeinic realitățile și să tragem concluziile necesare, teoretice și practice, pentru activitatea viitoare... Aceste probleme va trebui să le aprofundăm în raport cu experiența, cu practica construcției socialiste, cu noua etapă a dezvoltării societății*"[2].

Pornind de la îndemnurile adresate de secretarul general al partidului frontului nostru filosofic spre o abordare creatoare a problemelor actuale ale construcției socialiste, un colectiv de cadre didactice, în cea mai mare parte de la Academia „Ștefan Gheorghiu", a supus atenției, dintr-o perspectivă filosofică, diferite aspecte ale

[2] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 24, Editura politică, București, 1983, p. 60.

problematicii ideologiei în lumea de astăzi, ale impactului ideologiei revoluționare asupra dezvoltării societății socialiste românești, cu deosebire influența acesteia asupra progresului social-economic și cultural, rolul ei în modelarea personalității umane și în formarea conștiinței socialiste a maselor, corelațiile multiple cu unele domenii ale creației materiale și spirituale.

Aria tematică abordată în prezentul volum se referă, în primul rînd, la funcțiile ideologiei în zilele noastre, ale ideologiei revoluționare în dezvoltarea, pe multiple planuri, a societății socialiste, la corelația dialectică dintre ideologie și unele domenii ale creației culturale și la dezbaterea contemporană de idei referitoare la ideologie. Culegerea de față nu epuizează întreaga problematică teoretică a ideologiei, ci se vrea doar un început spre noi analize și cercetări mai aprofundate în viitor asupra acestui fenomen atît de complex, cu funcții multiple și implicații tot mai adînci asupra progresului social și modelării personalității umane, asupra dezvoltării materiale și spirituale a societății, pe care-l reprezintă ideologia și activitatea ideologică.

ION FLOREA

I

IDEOLOGIA ȘI PRACTICA REVOLUȚIONARĂ

IDEOLOGIE ȘI CONTEMPORANEITATE

Constantin Borgeanu

1. *Două tendințe fundamentale.* Faimoasa frază a Manifestului Comunist cu privire la periplul comunismului în Europa poate fi ușor parafrazată în legătură cu destinul actual al ideologiilor, cu noțiunea de ideologie însăși. Aproape întreaga viață spirituală contemporană este dominată de conflictul dintre ideologii și, totodată, de preocuparea privind rolul ideologiilor. Două tendințe fundamentale sînt caracteristice în această privință.

Prima și-a găsit o expresie pregnantă în țările capitaliste dezvoltate, în perioada cînd crizele erau considerate doar ca o neplăcută amintire, cînd creșterea economică continuă, impetuoasă, neînfrînată era considerată ca un panaceu al tuturor problemelor sociale. Aceste împrejurări făceau ca problematica ideologiilor, axată în jurul confruntărilor de clasă și sisteme sociale să fie considerată de mulți ca perimată, superfluă. Integrat în constelația teoretică a concepțiilor despre „societățile industriale" și „postindustriale", apariția „erei tehnocratice", „convergența sistemelor sociale", imperativul „dezideologizării" se impunea tot mai mult. El se grefa pe vechi poziții antisocialiste, anticomuniste — polemica la adresa ideologiilor fiind de multe ori la adresa socialismului — și continua tradiții spiritualiste, curente în prima jumătate a secolului nostru, conform cărora interesele și idealurile social-politice ar fi incompatibile cu filosofia, cu viața spirituală în general.

Ecouri ale unei asemenea tendințe pot fi semnalate și în gîndirea marxistă, desigur, pornind de la cu totul alte împrejurări. Demascarea deformărilor dogmatice, care au avut curs îndelungat în ideologia marxistă, a condus astfel pe unii gînditori la asimilarea, cel puțin

parțial, a ideologiei cu dogmatismul; de aici și încercările de a circumscrie mai sever sfera ideologicului și de a lărgi preocupările pentru „zone transideologice“ dintre care multe au fost vădit neglijate în perioada anterioară.

Ansamblul de crize care au afectat întreaga lume în ultimul deceniu au aruncat însă într-un con de umbră teoriile „dezideologizării“, cel puțin în forma triumfalistă în care circulau în țările capitaliste dezvoltate. Aceasta nu înseamnă, desigur, încetarea criticilor la adresa ideologiei, critici elaborate de pe diverse poziții, în cadrul unor diverse orientări. Ideologiile sînt, adesea, făcute și azi responsabile de toate relele acestei lumi. Deși acuzate de maniheism — și adesea pe bună dreptate —, în același spirit maniheist, toate dificultățile, numeroase aspecte negative ale societății contemporane — fie că este vorba despre capitalism, despre socialism, despre lumea a treia sau despre efectele revoluției tehnico-științifice — sînt puse pe seama ideologiilor. Procesul la adresa acestora cuprinde numeroase capete de acuzare: rigiditate; voalare sau ignorare a realității; exclusivism care duce la fanatism; presiune deformantă; simplificare etc. În așa-zisa „noua filosofie“, de pildă, ideologia este considerată ca un apanaj al „puterii“ care constituie izvorul fundamental al răului, condiția transformării acesteia în „barbarie“.

Pe de altă parte, și iarăși din diverse puncte de vedere, în gîndirea contemporană se manifestă o *a doua* tendință, respectiv, este subliniată mereu mai mult necesitatea ideologiilor, semnificația și funcționalitatea lor în cadrul mecanismelor sociale; devine din ce în ce mai evident azi că societatea are nevoie de sisteme de valori, de idealuri, de scopuri care nu pot să nu se constituie în ideologii. Chiar și profeții sfîrșitului ideologiilor — Daniel Bell, de pildă — și-au atenuat pozițiile. Iar Raymond Aron, deși refractar ideologiilor pe care le denumește în unul din ultimele sale interviuri „religii secularizate“, s-a dezis formal de teoria dezideologizării pe care a apărat-o fervent cu mai mulți ani în urmă. În același spirit, un istoric german al ideologiilor consideră, într-o lucrare recentă, ideea „sfîrșitului epocii ideologiilor“ ca „o iluzie a celui de-al șaselea deceniu“, constatînd că, în zilele noastre, independent de faptul dacă e vorba sau nu de noi ideologii, „nevoia de ideologie nu

este în orice caz potolită“[1]. De pe alte poziții este remarcat faptul că vidul ideologic care se creează în anumite zone ale societății se dovedește a fi destabilizator, iar uneori premisă pentru revenirea în forță a unor ideologii retrograde. Îndeosebi însă dincolo de fluctuațiile dezbaterilor teoretice, semnificația și rolul ideologiilor sînt scoase în evidență de realitatea confruntărilor ideologice actuale, de intensificarea propagandei antisocialiste în țările occidentale, de puternicele tensiuni caracteristice situației internaționale, de mutațiile ideologice contemporane, de multitudinea și forța mijloacelor puse în acțiune pentru afirmarea diverselor ideologii, de reactivarea fanatismului religios în diverse țări ale lumii.

2. *Cu privire la noțiunea de ideologie.* Înțelegerea unor asemenea fenomene tot mai caracteristice pentru viața socială contemporană, stabilirea statutului și rolului ideologiilor în zilele noastre presupun precizarea conținutului noțiunii de ideologie deoarece multe din dezbaterile mai sus amintite decurg din înțelesurile diferite atribuite acestui cuvînt. Nu ne propunem în studiul de față, în acest sens, să adăugăm o nouă definiție ideologiei; încă în deceniul al 6-lea au fost relevate 150 de accepții ale termenului, iar în deceniile care au urmat numeroasele lucrări și studii apărute au dublat, dacă nu triplat, acest număr. Există însă posibilitatea de a depăși perspectiva unei dezbateri livrești în jurul acestor accepții, deplasînd accentul de la exegeza unor texte, oricît de prestigioase ar fi ele, spre analiza realităților.

Aceste realități ne indică, fără putință de tăgadă, marea forță a ideilor în societatea contemporană, capacitatea acestora de a influența și orienta puternice mișcări de masă care se dovedesc uneori mai eficiente decît impresionante organizări militare, imprimînd istoriei mutații imprevizibile chiar pentru instituții de prognoză modern utilate; ele ne indică, totodată, puternice diferențieri în ansamblurile de idei care influențează oamenii în zilele noastre — diferențieri determinate de problematica specifică epocii noastre, de istoria și situația concretă a fiecărui popor; ele evidențiază, în sfîrșit, aspecte noi ale raporturilor dintre mișcarea ideilor, viața social-econo-

[1] K. D. Bracher, *Zeit der Ideologien*, D.V.A., Stuttgart, 1982, p. 12.

mică și politică — aspecte noi care resping schematismul și uniformismul absolutizant în explicarea fenomenelor sociale.

Asemenea împrejurări fac ca o definire descriptivă a ideologiilor de tipul aceleia care le reduc la „ansambluri de idei“ să se dovedească insuficientă. Ele impun o caracterizare critică de tipul celei elaborate de Marx, în condițiile istorice date, respectiv în *Ideologia germană* și alte lucrări conexe.

Analiza făcută ideologiei de către Marx este profund semnificativă pentru gîndirea acestuia, constituind după unii chiar cea mai importantă descoperire filozofică a materialismului istoric. Elementul fundamental al acestei analize îl constituie înțelegerea ideologiei ca expresie a practicii sociale și, totodată, în condițiile unei anumite practici sociale întemeiate pe existența proprietății private asupra mijloacelor de producție și a claselor antagoniste, sublinierea tendinței ideologiei de a se constitui ca un scop în sine, ca o lume în sine, independentă de această practică, ceea ce îi conferă un caracter alienat, neautentic.

Pentru ca o asemenea analiză să poată sta la baza unui concept modern de ideologie, operațional în condițiile actuale, ea trebuie completată cu cel puțin cîteva aspecte:

2.1. Considerarea ideologiilor ca *expresii* mai mult sau mai puțin coerente, organizate, *ale unor sisteme de valori* a căror legitimitate se impune în diferite momente istorice, în diferite etape ale istoriei unui popor.

Ideea de valoare, de sistem de valori care orientează o societate, o cultură, o acțiune socială se impune tot mai mult atenției în considerarea fenomenelor ideologice actuale. Ceea ce deosebește o ideologie de alta, ceea ce opune o ideologie alteia este tocmai o apreciere specifică, o capacitate specifică de selecție, un anume ecleraj propriu care se concretizează într-un anume univers de valori. O asemenea înțelegere largă a ideologiei pune, desigur, problema graniței dintre ideologie și cultură; această graniță este mobilă și nu poate fi exprimată prin marcaje rigide, trebuind considerată concret în fiecare caz în parte. Ideologia nu cuprinde toate valorile culturii,

dar constituie un fel de nucleu al acesteia[2], contribuind la afirmarea integralității și personalității ei.

Ca expresii integrate și integratoare ale unor sisteme de valori, ideologiile nu pot fi concepute doar strict ca doctrine fără dimensiuni afective, emoționale. În acest sens separația radicală care se face uneori între ideologie și psihologie socială nu corespunde mișcării și funcționalității reale a ideologiilor în epoca noastră. Ideologiile nu cuprind doar idei, ci și alte reprezentări (mituri, imagini etc.) fără de care capacitatea lor de largă cuprindere, forța lor stimulativă ar fi greu explicate. Un gînditor marxist ca Antonio Gramsci, care și-a fondat întreaga sa concepție pe analiza izvoarelor acțiunii maselor, era interesat de aceea de ideologii, mai ales în sensul în care ele includeau ceea ce el numea „filosofia spontană a poporului“, a cărei modelare, transformare constituiau, în concepția conducătorului comunist italian, un obiectiv de seamă al acțiunii revoluționare.

2.2. În directă legătură cu sistemul de valori care condiționează o anumită ideologie, aceasta conține un anume *ideal social sau uman*. De aici, caracterul pronunțat proiectiv al oricărei ideologii. Istoria ideologiilor ne oferă în această privință o mare varietate de proiecte socioumane; în unele este precumpănitor aspectul social, în altele cel uman; unele afirmă un proiect revoluționar, altele dimpotrivă unul conservator sau chiar retrograd; în unele proiectul este explicit, în altele implicit (de aceea, în spiritul materialismului istoric, se impune a se face distincție între declarațiile ideologice și substratul lor). Contradicțiile reale, condițiile materiale determină, în ultimă instanță, natura proiectelor socioumane și modalitatea ideologică în care sînt exprimate deoarece, după cum arăta Marx, „sarcina însăși se naște numai atunci cînd condițiile materiale ale rezolvării ei există deja sau cel puțin sînt în proces de devenire“[3].

2.3. Într-o asemenea accepție, ideologiile contemporane, exprimînd varietatea și diversitatea structurilor sociale, interesele diverselor grupuri și comunități sociale,

[2] Cf. F. Dumont, *Notes sur l'analyse des idéologies*. Apud Guy Roche, *Introduction à la sociologie générale*, tome I, Editions HMH, Paris, 1968, p. 128.

[3] K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 13, Editura politică, București, 1960, p. 9.

mișcarea contradicțiilor sociale pe plan național și internațional, se caracterizează și ele printr-un *proces de diversificare*. În centrul stabilirii unei tipologii științifice a ideologiilor contemporane stau contradicțiile de clasă, în primul rînd contradicțiile dintre clasele fundamentale ale societății capitaliste, burghezia și proletariatul. Totodată, ea trebuie să aibă în vedere contradicțiile dintre sistemele sociale ale epocii noastre, îndeosebi contradicția dintre socialism și capitalism. Alte contradicții își pun, de asemenea, amprenta asupra mișcării ideologiilor epocii noastre. De o deosebită importanță este în această privință contradicția dintre țările bogate și cele sărace, care, prin amploarea și consecințele ei asupra întregii istorii contemporane, devine profund caracteristică pentru timpurile noastre. Așa cum arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu în Raportul la Conferința Națională a partidului din decembrie 1982: „se dezvoltă cu putere noua contradicție dintre țările bogate și țările sărace, care devine cea mai importantă contradicție a epocii contemporane"[4]. Procesul de afirmare și dezvoltare a națiunilor, propriu progresului social în epoca noastră își pune, de asemenea, amprenta asupra mișcării ideologiilor epocii noastre care nu pot fi înțelese în profunzimea lor, fără a ține seama de dimensiunea lor națională.

O asemenea tratare diferențiată a caracteristicilor și mișcării ideologiilor contemporane se distanțează față de cea a unor exegeți ai *Ideologiei germane* care insistă exclusiv asupra caracterului de „conștiință falsă" a ideologiilor, dau o tratare oarecum adjectivală a acestora, căutînd să definească doar în general ceea ce este „ideologic", astfel încît conținutul ideologiilor, deosebirile dintre ele, superioritatea uneia asupra alteia, confruntarea lor, sînt relegate pe al doilea plan.

2.4. Viața ideologică contemporană demonstrează, de asemenea, *funcționalitatea ideologiilor* în diverse sisteme sociale ca o condiție de existență și dezvoltare a acestora. Ideologiile nu pot fi privite doar ca un fenomen negativ chiar atunci cînd conținutul lor sau aspecte fundamentale ale acestuia sînt respinse de pe alte poziții ideologice. Ele se dovedesc a fi absolut necesare funcționării mecanismului social. Îndeosebi însă, ele se manifestă cu deosebită vigoare în perioadele de prefaceri revoluționare. De aceea, încercările de interpretare cibernetică a vieții sociale ca un ansamblu de procese de autoreglare, deși au adus contribuții notabile la explicarea funcționării societății, și-au dovedit insuficiența tocmai datorită faptului că, mai ales, în unele variante excesive, au neglijat existența unor asemenea perioade cînd irupția uneori neașteptată a ideologicului a depășit scheme și circuite considerate obligatorii.

Într-o asemenea viziune concluzia pe care unii comentatori ai lui Marx au tras-o din analiza acestuia, respectiv că înlăturarea unei practici sociale întemeiate pe proprietatea privată ar face inutilă ideologia, înlăturînd perdeaua de fum care înconjoară realitatea socială, se dovedește a fi nefondată, cel puțin într-o perspectivă actuală.

2.5. Necesitatea de a lua în considerare un *registru mai vast de distorsiuni*, de alienări ideologice în afara celei idealiste pe care a subliniat-o oarecum unilateral Marx în virtutea unor condiționări istorice concrete. Trebuie avute astfel în vedere posibilitatea înțepenirii structurilor proprii ideologiei, a transformării lor în structuri sacerdotale, ostile mobilității, deschiderii, generînd exclusiv pretenții de infailibilitate, impermeabilitate, dogmatism.

Chiar unele caracteristici ale ideologiilor într-un anumit context social sau în anumite etape ale evoluției acestora conțin în ele, virtual, apariția unor asemenea distorsiuni. Astfel, caracterul globalizant al ideologiilor poate crea posibilitatea eludării unor laturi ale realității greu integrabile într-un anume ansamblu ideologic; eclerajul propriu viziunii unor grupuri sociale poate duce la trecerea în umbră a unor fenomene reale, la tendințe justificative, deformante; tendințele de stabilizare proprii ideologiilor în diverse perioade pot favoriza pierderea din vedere a mișcării reale a societății etc.

3. *Raportul dintre știință și ideologie.* O asemenea perspectivă mai largă face posibilă înțelegerea mișcării ideologiilor contemporane, a confruntărilor dintre acestea, depășirea unor ambiguități, precizarea unor jaloane în soluționarea unor probleme puse în dezbatere ideologică contemporană.

---

[4] Nicolae Ceaușescu, *Raport la Conferința Națională a Partidului Comunist Român, 16—18 decembrie 1982*, Editura politică, București, 1982, p. 56.

Una dintre aceste probleme care necesită o cercetare critică privește opoziția, adesea considerată ca absolută, dintre știință și ideologie. În numeroase lucrări filosofice și social-politice această opoziție constituie nucleul unui veritabil maniheism modern. Ideologia este definită prin opoziție față de știință ca un fenomen preștiințific (fiecare știință ar avea o preistorie în care precumpănesc elementele ideologice), paraștiințific sau chiar antiștiințific. La diverși autori această opoziție este exprimată prin cupluri alternative: dogmatism-creativitate; imaginație-rațiune; justificare-explicație; utopism-realism; dihotomie-pluralism; identificare-diferențiere; apologie-critică; epigonism-originalitate etc. Ideologia ar fi caracterizată prin primul termen al cuplurilor enunțate; ea ar juca rolul lui Ahriman, fiind dogmatică, apologetică, simplistă, utopică, nerațională, necritică, în timp ce știința ar fi rațională, critică, diferențială, creatoare etc. Într-un cuvînt, ideologia ar fi „răul" sub diversele sale ipostaze. Chiar în limbajul publicistic curent expresia de formulare „ideologică" este folosită, în acest spirit, pentru caracterizarea formulărilor nefondate, aproximative, imprecise, tendențioase sau care exprimă deziderate rupte de realitate.

Pozițiile de pe care se proclamă antagonismul ireductibil dintre știință și ideologie sînt variate și numeroase. Gama unor asemenea poziții include punctul de vedere antisocialist, antimarxist pentru care noțiunea de ideologie este confundată cu marxismul, iar critica ideologiilor înseamnă, în principal, critica ideologiei socialiste și comuniste, dar și punctul de vedere al unor marxiști care pornesc de la anumite deformări, respectiv de la tendințe dogmatice, conjuncturaliste sau justificative în viața științifică, considerîndu-le ca manifestări ideologice, ca o intrusiune a ideologiei în știință. Problema esențială este însă, dincolo de aceste poziții, cea a raporturilor reale dintre știință și ideologie în zilele noastre. Analiza ei trebuie să pornească de la existența a două momente profund caracteristice pentru viața socială contemporană: a) mutațiile în dezvoltarea științei și rolul acestora în viața socială; b) conflictul dintre valori și idealuri sociale, dintre concepțiile privind sensul istoriei și acțiunii oamenilor — conflict care își pune amprenta asupra unor aspecte din ce în ce mai diverse ale existenței acestora.

Într-o asemenea perspectivă, problematica raporturilor

dintre știință și ideologie are în centrul ei raportul dintre cunoaștere și valoare, iar opoziția dintre știință și ideologie înseamnă, în fond, încercarea de a despărți într-un mod radical domeniul existenței de domeniul valorilor, postulatul pozitivist al „neutralității" axiologice ca o condiție a științei. Întregul curs al științei contemporane, dezvoltarea științelor sociale și umane, în primul rînd, infirmă însă un asemenea postulat, demonstrînd pe multiple planuri legătura dintre explicarea faptelor, interpretarea lor, sesizarea tendințelor obiective, pe de o parte, și fondarea valorilor și idealurilor sociale pe de altă parte. Chiar Max Weber, deși manifestînd opoziția sa față de „confuzia nefastă" dintre discursul științific și raționamentul axiologic, nu putea să nu recunoască faptul că „absența de doctrină și obiectivitate științifică nu au între ele nici o afinitate internă"[5]. Realitatea socială este, în esență, o realitate umană. Cercetarea ei nu poate, de aceea, face abstracție de sensul pe care îl dau oamenii acțiunilor lor, de valorile și idealurile acestora; în afara acestor valori și idealuri, cercetătorul nu poate realiza adeziunea sa la obiectul cercetării sale însuși.

De altfel, ideea de esență pozitivistă, a incompatibilității funciare dintre judecățile de fapt, proprii științei și cele de valoare, proprii ideologiei, este din ce în ce mai mult supusă criticii. Însuși Ayer care a formulat ritos această opoziție s-a văzut obligat să revină și să-și atenueze punctul de vedere inițial. Un rol semnificativ în această privință l-a avut dezvoltarea logicii contemporane în care, cum constata Rescher[6], un loc din ce în ce mai important îl ocupă logicile denumite filosofice (logica acțiunii, logica deontică, logica imperativelor, logica preferințelor și opțiunilor). Cercetătorii situați pe poziții materialist-dialectice[7] formulează posibilitatea elaborării unor judecăți de valoare din judecăți de fapt, pornind de la corespondența dintre ordinea valorilor și corelarea unor obiecte în ordinea rangului lor. În țara noastră a fost,

---

[5] Max Weber, *Essais sur la théorie de la science*, Plon, Paris, 1965.

[6] N. Rescher, *Recent Developments in Philosophical Logic*, în „La philosophie contemporaine", t. I, La nuova Italia, Firenze, 1968, p. 31.

[7] E. Hahn, *Ideologie und Erkenntnis*, în „Akten des XIV Internationales Kongreses fur Philosophie", Band I Herder Verlag, Wien, 1968, p. 489—490.

de asemenea, evidențiată posibilitatea reducției unei propoziții prescriptive la una descriptivă[8].

Aceste cercetări se desfășoară pe fondul unor mutații în cunoașterea științifică însăși și care se referă nu numai la științele sociale, ci și la științele naturii; ele demonstrează din ce în ce mai mult caracterul desuet al unui model geometric, abstract al științei în care omul, subiectivitatea acestuia dispare cu totul. Cunoscutul astronom Ambarțumian[9] arăta, astfel, că știința secolului al XX-lea a depășit concepția pasivă, contemplativă despre cunoașterea științifică proprie științei secolelor XVII—XIX. Știința contemporană nu poate fi înțeleasă fără dialectica obiectului și subiectului, fără acea „latură activă" asupra căreia Marx insista atît, detașîndu-se de Feuerbach. Ernest Hutten sublinia faptul că dacă dorim să fim obiectivi, trebuie să recunoaștem participarea umană în procesul științific, pentru a avea posibilitatea de a o estima[10]. La rîndul său, Erwin Schrödinger făcea într-un articol o afirmație care părea eretică, într-un anume moment, filosofilor științei, dar care a devenit azi din ce în ce mai puțin contestabilă: „există tendința de a uita că ansamblul științei este legat de cultura umană în genere și că descoperirile științifice chiar cele care la un moment dat apar ca fiind cele mai avansate, ezoterice și dificile de înțeles, sînt lipsite de semnificație în afara contextului lor cultural". Citîndu-l pe Schrödinger, într-o lucrare recentă de mare răsunet, cunoscutul biochimist I. Prigogine considera în același sens că inovațiile decisive pentru progresul științei sînt acelea „care răspund la influența contextului cultural, «ideologic» chiar sau, mai bine-zis, exprimă deschiderea efectivă a științei față de mediul în care se desfășoară"[11].

Tendințele care își fac drum în gîndirea contemporană evidențiază astfel forța ideii materialist-dialectice privind unitatea dialectică dintre *Sein* și *Sollen*, dintre domeniul

[8] P. Apostol, *Normă etică și activitate normată*, Editura științifică, București, 1968.

[9] V. A. Ambarțumian, *Contemporary Natural Science and Philosophy* în „Akten des XIV Internationales Kongresses für Philosophie, Band 1, Herder Verlag, Wien, 1968, p. 515—516.

[10] E. N. Hutten, *Ideile fundamentale ale fizicii*, București, Editura enciclopedică română, 1970, p. 163.

[11] Prigogine et Stengers, *La nouvelle alliance*, Gallimard, Paris, 1980, p. 25.

existenței, al legilor obiective și cel al valorilor, al normelor, al idealurilor.

Această unitate înseamnă, pe de-o parte, posibilitatea unei „scientizări" a ideologicului în sensul fondării unui sistem de valori și idealuri sociale întemeiate pe știință, sistem care nu constituie totdeauna o nebulozitate ce acoperă adevărul, ci în anumite condiții chiar o latură esențială a acestuia. În acest sens au definit Marx și Engels idealul lor socialist, ca un socialism științific. O asemenea definire nu înseamnă contestarea autonomiei idealurilor sociale, morale, politice, reducerea acestora la cunoaștere (ca, de exemplu, la Kautski: „Acest ideal nu are ce căuta la socialismul științific"[12]), ci întemeierea acestor opțiuni și idealuri pe cunoașterea legilor obiective.

Unitatea dintre ideologie și cunoaștere are însă și un al doilea aspect care ar putea fi denumit „ideologizarea" cunoașterii, chiar dacă o asemenea expresie ar supăra pe mulți, în virtutea aurei peiorative care înconjoară conceptul de ideologie. În fapt, nu este vorba decît despre fenomene care se impun azi oricărui cercetător obiectiv, respectiv integrarea tot mai profundă a științei în societate, „umanizarea" științei, unitatea pe planuri tot mai numeroase a științelor naturii și a științelor sociale, legăturile tot mai strînse între știință, artă, filosofie etc.

Ideologia, în această concepție, nu reprezintă prin definiție un mediu deformant pentru cunoaștere. Ea nu se identifică, în principiu, nici cu dogmatismul, nici cu părerile preconcepute sau impuse. Ideologia marxistă nu este o „proiecție animistă"[13], cum o considera Monod, ci include tocmai cerința acelui „postulat de obiectivitate" pus de savantul francez în centrul „eticii cunoașterii" pe care el încearcă să o contrapună materialismului dialectic. Un exemplu concludent în acest sens îl reprezintă însăși definiția dată de Engels materialismului ca modalitate de a considera natura așa cum este ea, fără nici un adaus supranatural — exigență care include *avant la lettre* postulatul de obiectivitate al lui Monod.

[12] Karl Kautski, *Etica și concepția materialistă a istoriei*, Ed. P.S.D., București, 1947, p. 133.

[13] Jacques Monod, *Le hasard et la nécessité*, Seuil, Paris, 1970, p. 46.

Caracterizarea unei asemenea ideologii ca ideologie științifică nu înseamnă cîtuși de puțin transformarea ei într-un sistem de formule generale care ar trebui doar particularizate de către știință, ci dimpotrivă, o deschidere completă, la toate azimuturile față de datele noi ale științei, însușirea spiritului creator, critic revoluționar care o caracterizează pe aceasta.

Faptul că o astfel de ideologie a putut servi drept justificare pentru acțiuni de frînare a progresului științei, chiar în condițiile cînd mutațiile din structura socială creau premise pentru înlăturarea acelui caracter alienant al ideologiei, generat de realitățile sociale capitaliste și la care Marx și Engels s-au referit cu precădere în *Ideologia germană*, constituie, fără îndoială, o problemă serioasă la care ne vom mai referi. Ea dovedește însă numai complexitatea procesului de dezalienare ideologică și nu poate duce la concluzia că orice ideologie — inclusiv ideologia socialistă — ar fi inevitabil o conștiință „falsă", deformantă a realității.

Umbra care acoperă noțiunea de ideologie în concepția la care ne-am referit la începutul acestui studiu nu are întotdeauna ca aspect complementar o aureolă luminoasă în jurul științei. O replică paradoxală la adresa unei asemenea concepții maniheiste privind raporturile dintre știință și ideologie este părerea profesată de Școala din Frankfurt și de o serie de gînditori influențați de aceasta, după care însăși știința ar constitui o ideologie alienată și alienantă. După unii ca Marcuse, de pildă, cultura contemporană ar fi mai ideologică decît aceea care a precedat-o deoarece ideologia s-a situat în procesul de producție însuși[14]. Concepută ca instrument de dominație a naturii, ea ar deveni, totodată, un instrument de dominare, de aservire a omului. După alții, ca Habermas, autorul lucrării *Tehnica și știința ca „ideologie"*, o asemenea ideologie ar fi mai puțin „ideologică" decît ideologiile de tip vechi, în sensul că ar fi mai puțin opacă, devenind însă mai nocivă decît oricare alta, deoarece nu este îndreptată doar împotriva unei clase, ci a speciei umane însăși[15].

---

[14] H. Marcuse, *L'homme unidimensionel*, Minuit, Paris, 1964, p. 36.

[15] Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als „Ideologie"*, Suhrkamp, Frankfurt, 1972, p. 76—79.

O asemenea concepție poate fi parțial explicată ca o reacție față de încercările curente, nu cu mulți ani în urmă, de a înlocui prin știință și tehnică orice alt domeniu de viață spirituală. Un marcant exponent al acestor opinii a fost K. Steinbach, cunoscut popularizator al ciberneticii. Sebastian Haffner rezumă astfel opiniile lui Steinbach: „Încetați să vă mai interesați de ceea ce v-a interesat pînă acum, de filosofie, cultură, politică, religie, istorie, filologie. Toate acestea înseamnă balast și subdezvoltare. Interesați-vă în schimb de știință și tehnică, în special de cibernetică. Atunci toate vor fi bune. Altfel vă veți regăsi necompetitivi, înapoiați, subdezvoltați, sărăciți, reduși mentali și poate într-o zi chiar înfometați"[16]. Exagerări de acest tip reclamă, fără îndoială, o replică. Ele nu justifică însă poziții unilaterale de sens invers de genul celor citate anterior care nu evidențiază doar aspectele nocive ale științei, ci o transformă în factorul nociv prin excelență al vieții contemporane.

Tendințele extreme menționate se integrează în confruntarea dintre spirit științific și umanism, expresie a unei false dileme care divizează profund gîndirea contemporană. Legătura din ce în ce mai strînsă cu tehnica, impulsul pe care l-a dat civilizației contemporane, face știința suspectă în ochii unora dintre apărătorii actuali ai umanismului. Filosofia omului este considerată de către aceștia ca o reacție față de universul civilizației moderne, impregnat de știință și de tehnică, caracterizat de uscăciune, standardizare, conformism și luptă de umanitate. Între știință și tehnică, pe de o parte, și om de cealaltă, s-ar dezvolta un antagonism cu manifestări din ce în ce mai grave, care ar constitui, după cum se exprimă plastic Bernanos, „o conjurație permanentă împotriva oricărui fel de viață interioară", ar avea drept efect mutilarea spirituală a omului și ar deveni baza unei adevărate tragedii a contemporaneității.

O asemenea accepție a spiritului umanist în opoziție cu cel științific se dovedește a fi fragilă și nefondată. Temerile cu privire la pericolul mecanizării și aplatizării omului, reactualizate după fiecare mare descoperire științifică și tehnică, cum ar fi aceea a mașinilor cibernetice, sînt, de cele mai multe ori, dezmințite de viață.

---

[16] Sebastian Haffner, *Zur Zeitgeschichte*, Kindler, München, 1982, p. 182.

Progresul civilizației, al științei și tehnicii creează, cel puțin ca posibilitate, un spațiu din ce în ce mai larg pentru manifestarea și potențarea virtuților creatoare ale oamenilor, pentru afirmarea din ce în ce mai categoric a libertății lor umane. De asemenea, noțiunile de om și de libertate umană rămîn aproape vide dacă excludem din ele activitatea umană care se concretizează, în primul rînd, prin anumite forme de producție, prin rezultatele acesteia. De aceea, pe măsură ce activitatea socială se dezvoltă în extensiune, complexitate și profunzime, devine tot mai evidentă facilitatea unei ideologii care se mulțumește să slăbească omul și libertatea sa, fără a descifra ce înseamnă acesta în fiecare etapă concretă a dezvoltării sociale, fără a-i dezvălui posibilitățile și a-i clarifica perspectivele.

4. *Filosofie și ideologie*. Pe acest teren, problema raporturilor dintre știință și ideologie ridică și o alta, pe aceea a raporturilor dintre filosofie și ideologie. Ca viziune de ansamblu asupra lumii și omului, ca expresie sintetică a valorilor acestuia într-o anumită etapă istorică, filosofia a avut totdeauna o semnificație ideologică. La rîndul lor ideologiile au avut sau au căutat să aibă în centrul lor o anumită filosofie. În epoca noastră au apărut însă, ca un reflex al atitudinii negative semnalată la început față de ideologie, tendințe de relaxare a raporturilor dintre filosofie și ideologie sau chiar încercări de ruptură. O mentalitate pozitivistă, la un moment dat de largă influență, își propunea ca un obiectiv principal să emancipeze filosofia și întreaga gîndire de sub imperiul ideologiei. Pe de altă parte, într-o serie de țări capitaliste, filosofia își pierde în parte rolul de purtător preferențial al valorilor societății, de laborator ideologic, cercurile dominante preferîndu-i în același scop mijloacele de comunicare de masă, diversele tehnici de manipulare. Toate acestea au dus, pe de o parte, la restrîngerea influenței filosofiei, pe de altă parte, la cantonarea ei în zone neideologice.

Unor asemenea tendințe de distanțare a filosofiei de ideologie li se opun, ca și în cazul general al ideologiei, părerile din ce în ce mai numeroase, mai autorizate, mai prestigioase după care filosofia nu-și poate conserva statutul ei în cadrul diverselor culturi decît reaplecîndu-se spre problematica omului, a valorilor sale, a sensului

existenței sale, a cadrului social pe care acestea-l presupun, cu alte cuvinte reapropiindu-se de ideologie — chiar dacă cuvîntul în speță rămîne adesea evitat. Cu atît mai important este acest lucru pentru o filosofie ca a noastră care-și extrage însăși substanța din mișcarea revoluționară a societății. O asemenea filosofie nu poate să nu aibă o vocație ideologică, militantă, respectiv să întemeieze un ideal social și uman; totodată, prin caracterul ei critic, revoluționar, ea poate contracara deformările ideologice — unilateralizarea, închistarea, simplificarea, considerarea ideilor ca scop în sine — a căror posibilitate nu este, după cum am văzut, exclusă odată cu transformarea contextului social.

Filosofia marxistă se dovedește a fi o realitate spirituală profund contemporană, caracteristică epocii noastre și prin aceea că realizează sinteza organică a ceea ce Snow denumea „două culturi", iar Huxley „două lumi": știința și omul. Întemeiată pe știință și pe rezultatele ei și împrumutînd de la ea rigoarea și opoziția categorică față de orice misticism, această filosofie este, totodată, ideologie, reprezentînd aspirația fundamentală spre un anume sistem social-politic, spre socialism și comunism, exprimînd în mod sintetic universul de valori corespunzător acestor aspirații. În dezvoltarea ei n-au putut fi întotdeauna evitate tendințele unilateralizante care, fie că o reduceau la un sistem închis de legi abstracte ale unui univers obiectiv din care lipsea omul, fie, dimpotrivă, o conduceau la respingerea științei, considerînd-o burgheză, alienantă sau inconștientă. Asemenea tendințe ignorau sau omiteau faptul că una din caracteristicile fundamentale ale materialismului dialectic și istoric, în care se manifestă în modul cel mai pregnant originalitatea acestei gîndiri, este tocmai unitatea dialectică indisolubilă dintre spiritul ei științific și umanism, dintre analiza lucidă a posibilităților și aspirația spre cele mai înalte idealuri, dintre înțelegerea tendințelor obiective ale dezvoltării și afirmarea forței creatoare a omului. Marx a pornit în elaborarea operei sale de la o meditație asupra omului și a condiției sale în contextul social propriu epocii în care a trăit. Concluzia acestei meditații asupra posibilităților dezalienării umane și a.e realizării omului a dus însă la necesitatea analizei științifice a ansamblului de structuri sociale în care rezidă „esența" umană, a tendințelor obiective de dezvoltare a acestora. Între pa-

tosul umanist din *Manuscrise* și rigoarea științifică a *Capitalului* nu apare, astfel, o sciziune radicală, ci mai curînd continuitate și complementaritate.

Larg înțeleasă, cu valențele ei multiple, eliberată de îngustime și dogmatism, principială și elastică, în același timp, capabilă de a se dezvolta în forme proprii fiecărui complex de condiții specifice, concepția materialist-dialectică și istorică se dovedește a fi nu numai o filosofie profund caracteristică epocii noastre în general, ci îndeosebi socialismului învingător. Ea se integrează profund concepției partidului nostru despre educația socialistă cu laturile ei multiple, inseparabile.

Prin spiritul ei științific, filosofia materialist-dialectică se opune oricărei dogme, oricăror prejudecăți, presupune cercetare, demonstrație, promovează principiul dezbaterii multilaterale și largi a problemelor; succesul activității filosofice presupune schimbul fertil de idei, cunoașterea profundă a realităților, spiritul inovator, fără temerea de a privi realitățile așa cum sînt ele și nu cum am dori noi să fie.

Avînd caracter științific, această filosofie este, totodată, profund ideologică. O viziune științifică asupra lumii nu înseamnă o viziune neutră. Fiecare epocă s-a caracterizat printr-un anume spirit al ei, concretizat în anume concepții filosofice care au fasonat modul de a gîndi al oamenilor, al diverselor clase și grupări sociale. Acest lucru este cu atît mai adevărat pentru filosofia materialist-dialectică și istorică. Unul din sensurile fundamentale ale acestei filosofii și al activității filosofice întemeiate pe ea este de a contribui la elaborarea și la difuzarea unui sistem propriu de valori, de idealuri întemeiate pe o viziune globală științifică asupra lumii, pe analiza realităților sociale concrete. Ea poate avea, astfel, un rol însemnat în transformările care au loc în conștiința oamenilor, în afirmarea unui nou model uman.

Civilizația modernă presupune un proces inevitabil de specializare și, deci, într-un anume sens, de fragmentare, de unilateralizare a tabloului despre lume. Educația filosofică, avînd permanent în obiectiv viziunea globală, raportarea la om, devine, în aceste împrejurări, o necesitate tot mai stringentă. Prin această funcție a ei, ea corespunde sensului profund al dezvoltării însăși a științei, tendințelor ei integrative, faptului că revoluția tehnico-științifică contemporană, cu toate aparențele con-

trare, creează în perspectivă posibilitatea și necesitatea afirmării omului caracterizat prin orizont larg și forță creatoare.

Răspîndirea științei și culturii îngustează terenul pe care pot rodi influențele concepțiilor mistico-religioase, cu atît mai mult în condițiile în care sînt înlăturate temeliile sociale ale unor asemenea concepții. Dar știința prin ea însăși nu poate răspunde în întregime la vasta problematică umană prin intermediul căreia religia încearcă adesea să-și mențină influența. Colaborarea dintre știință și o filosofie înaintată, cum este cea materialist-dialectică, poate determina însă rezultatele pozitive și în acest domeniu atît de complex și dificil al formării și dezvoltării conștiinței socialiste.

Perspectiva filosofică constituie, astfel, un element de fuziune, o trăsătură de unire între preocupările de introducere pe scară largă a cuceririlor științei și cele care privesc dezvoltarea conștiinței morale și politice a oamenilor muncii. Vechea maximă a lui Rabelais, după care știința fără conștiință înseamnă ruina sufletului, se completează în zilele noastre cu aspectul ei invers, în sensul că și conștiința fără știință devine declarativă, ineficientă și, în ultimă instanță, lipsită de conținut. Unitatea dialectică dintre știință și conștiință își găsește una din expresiile ei cele mai pregnante în filosofia materialismului dialectic și istoric, în cadrul social adecvat pentru realizarea ei, care este orînduirea socialistă. Afirmarea și dezvoltarea acestei unități pot deveni trăsăturile cele mai caracteristice care exprimă superioritatea noii orînduiri sociale.

5. *Aparatele ideologice*. O altă problemă definitorie a naturii și rolului ideologiilor în societatea contemporană este a raporturilor acestora cu aparatele ideologice. Ideea de aparat ideologic a fost vehiculată în ultima vreme îndeosebi pe baza analizelor lui Althusser. Acesta a reluat ideile lui Gramsci care, cercetînd mecanismul puterii în societatea capitalistă, mijloacele prin care clasa stăpînitoare își asigură dominația, releva faptul că în acest scop represiunea nu este suficientă și că, alături de aceasta, este necesară asigurarea unei hegemonii a clasei de la putere printr-un vast sistem „civil“ (școală, biserică) ce asigură o supunere „voluntară“ a claselor exploatate și asuprite. Spre deosebire de Gramsci, Alt-

husser consideră că hegemonia clasei dominante și „consensul" nu este realizat în principal prin instituții civile, acțiuni private, ci prin intermediul unor aparate specializate strîns legate de stat și denumite de aceea aparate ideologice de stat. Acestea ar fi, în concepția lui Althusser: aparatul religios; aparatul de învățămînt; familial; juridic (dreptul este considerat ca aparținînd atît aparatelor represive, cît și celor ideologice); politic (partidele politice); sindical; de informație (presa, radioul, televiziunea); cultural[17]. Nu ne propunem aici o analiză critică a concepției lui Althusser. Amintim doar faptul că în cadrul a ceea ce gînditorul francez denumește aparate ideologice de stat sînt desemnate instituții direct legate de stat (cel puțin în anumite țări, epoci sau sisteme sociale) și altele a căror acțiune este relativ independentă de stat sau chiar uneori orientată împotriva acesteia (în cazul, de pildă, al unor formațiuni sindicale din țări capitaliste). De aceea, ideea formulată de Gramsci și reluată de Althusser ar putea fi mai curînd exprimată prin noțiunea de „aparate ideologice" a căror relație mai strînsă sau mai puțin strînsă cu statul ar urma să fie stabilită în mod concret. Dincolo însă de aspectele terminologice, ceea ce decurge mai semnificativ din dezbaterea menționată este un număr de concluzii precizînd natura, modul de acțiune și funcțiile ideologiilor în societatea contemporană. Asemenea concluzii pot fi, evident, luate în considerare numai ținînd seama de deosebirile adesea radicale dintre ideologii, în primul rînd dintre ideologia socialistă și cea capitalistă, dar și dintre alte ideologii.

Una dintre aceste concluzii privește rolul deosebit de important al instituțiilor ideologice, al aparatelor ideologice în societatea contemporană. Un asemenea rol nu reprezintă ceva cu totul nou dacă ne gîndim, de pildă, la însemnătatea unei instituții ca biserica în societatea medievală. Societățile contemporane, îndeosebi cele dezvoltate, nu se mai caracterizează printr-o asemenea legătură intimă dintre instituțiile religioase și cele statale. Procesul de secularizare și schimbarea naturii ideologiilor în cadrul diverselor sisteme sociale a creat necesitatea unei rețele mai largi de instituții și relații care

[17] Cf. L. Althusser, *Positions*, Editions Sociales, Paris, 1976, p. 83.

constituie suportul, instrumentul unei activității ideologice directe sau voalate, dar indispensabile funcționării mecanismului social. Contradicțiile epocii noastre, lărgirea și diversificarea formelor luptelor de clasă în societatea întemeiată pe proprietatea privată, dezvoltarea și afirmarea națiunilor, însemnătatea crescîndă a cunoașterii și conștiinței în condițiile revoluției tehnico-științifice, ale promovării unor noi mecanisme de acțiune socială explică însemnătatea crescîndă a ideologiilor, multiplicarea instituțiilor specializate în răspîndirea și afirmarea lor în forme variate, în conformitate cu situațiile specifice fiecărui sistem social, fiecărei țări, fiecărui popor.

O altă concluzie privește rolul „aparatelor" în sensul îngust al cuvîntului* — în activitatea ideologică contemporană. Caracterul producției contemporane, dezvoltarea considerabilă a tehnicii, a științelor n-au rămas fără urmări asupra vieții ideologice. În această ordine de idei trebuie semnalate, în primul rînd, mutațiile cantitative și calitative care au loc în cadrul comunicării — element esențial al procesului social și principal canal al influențării ideologice. Asemenea mutații constituie un rezultat al dezvoltării considerabile a presei și tipăriturilor, a radioului și îndeosebi a televiziunii. Prin intermediul acestora, aria comunicării se lărgește considerabil, iar viteza ei crește în așa măsură încît mesajele pot fi, teoretic, transmise instantaneu din orice colț al lumii în celălalt. Ele se manifestă, de asemenea, în amploarea învățămîntului care devine un veritabil sector al activității social-economice moderne alături de industrie, agricultură, servicii. Prin locul pe care-l ocupă în viața socială, suportul material al activității ideologice (tipografii, stații de radio și televiziune, alte mijloace de comunicare) nu mai poate fi considerat ca un instrument „neutru" în raport cu conținutul mesajelor pe care le difuzează. Din acest punct de vedere formula lui McLuhan *the medium is the message* — „mijlocul (de comunicare — n.ns.) reprezintă mesajul", deși exagerată (de-

* W. F. Haug vede principala contribuție a lui Althusser la dezbaterea problemei în faptul că o deplasează spre „forma materială de existență a ideologicului ca aparate, practici, rituale" (*Theorien über Ideologie*, Argument-Verlag, Berlin, 1979, p. 202—203).

oarece prin aceleași mijloace pot fi transmise mesaje ideologicește diferite), este plină de semnificații. Mijloacele de comunicare în masă ale epocii noastre, tehnicile audio-vizuale, cele care decurg din studiul proceselor psihice creează, pe de-o parte, posibilități considerabile de manipulare a opiniei publice, a mentalităților, dar, pe de altă parte, și posibilitățile de afirmare a unor idealuri umaniste de pace și echitate socială care cuprind mase extrem de largi, le mobilizează la acțiuni eficiente. Desigur, corelația cu aparatele materiale de comunicare nu este nici unica corelație nici cea mai caracteristic definitorie a ideologiilor actuale. Ea nu poate fi însă, în nici un caz, ignorată într-un anume stadiu al dezvoltării ideologiilor care nu mai poate fi explicat doar printr-un mecanism etajat al instanțelor sociale (producție, bază economică, clase, instituții suprastructurale, ideologice), ci presupune inserția, interpenetrația tuturor acestor instanțe. O asemenea inserție a ideologicului în forțele productive, în structurile materiale ale societății dă noi dimensiuni formulei după care, în anumite condiții, ideile devin o forță materială.

6. *Rolul ideologiei în socialism.* Investigațiile anterioare privind sensurile actuale ale noțiunii de ideologie, raporturile ideologie-știință, ideologie-filosofie, ideologie-aparate ideologice au evidențiat prezența puternică a ideologiei în societățile contemporane. Profund relevantă într-un asemenea context este *situația ideologiei în condițiile socialismului,* creșterea rolului ideologiei în atari condiții. Experiența României, a Partidului Comunist Român este, în această privință, deosebit de concludentă. Însemnătatea crescîndă a ideologiei, a activității ideologice în etapa actuală de edificare a socialismului în România a fost pusă în relief de documente recente de partid, în raportul secretarului general al partidului la Plenara din iunie 1982, consacrată în mod special problemelor ideologice, la Conferința Națională din decembrie 1982, la Consfătuirea din 2—3 august 1983 de la Mangalia.

Rolul factorilor ideologici în practica socialistă decurge, în primul rînd, din faptul că aceasta presupune continua precizare a obiectivelor la nivel național, județean, la nivelul fiecărei întreprinderi sau centrale, la nivelul unor colective restrînse. Necesitatea unei con-

științe limpezi a corelației dintre obiectivele la fiecare nivel, dintre cele proprii individului și cele aparținînd națiunii, întregii societăți sînt cerute de mecanismul intim al societății socialiste și se impun pregnant în etapa actuală a dezvoltării țării noastre. Ea conferă sens, criterii explicite de valorizare, de apreciere a ansamblului de acțiuni sociale. Ideologicul nu se mai situează la o anumită distanță de acțiunea socială, ci devine intrinsec acesteia. Pe măsură ce viața socială socialistă se consolidează, pe măsură ce societatea include „mai mult socialism", dimensiunea ei ideologică se impune tot mai mult ca necesară, indispensabilă.

Socialismul presupune nu numai înțelegerea obiectivelor fundamentale ale societății și a legăturii lor cu obiectivele fiecărui colectiv, fiecărui individ, ci și conștiința modalităților de realizare a acestor obiective, caracterul de construcție organizată, planificată a întregii activități sociale. Așa-numitul „constructivism", mult hulit de teoreticieni ai neoliberalismului ca Hayek, se dovedește a fi o cerință inexorabilă a societății contemporane. Complexitatea acesteia face ca „mîna magică" a lui A. Smith celebrată de Hayek și adepții săi să se dovedească relativ ineficientă față de problemele dificile ale contemporaneității. Eșecurile unor încercări de construcție planificată nu dovedesc absurditatea ideii „construcției intelectuale a instituțiilor umane" — cum consideră Hayek —, ci faptul că o asemenea construcție conștientă implică un cadru social-economic adecvat pe care capitalismul nu-l poate oferi. Constituind un asemenea cadru, relațiile sociale socialiste nu determină însă automat o construcție planificată, echilibrată. Ea presupune înțelegerea realităților în complexitatea lor, în dinamica lor, cu dificultățile lor, imaginație creatoare în depășirea acestora, în soluționarea contradicțiilor. Un asemenea caracter trebuie să-l aibă tocmai activitatea ideologică care face corp unic cu această construcție, se impune ca o dimensiune esențială a acesteia.

Semnificația activității ideologice decurge de asemenea din noul sistem de valori pe care-l presupune afirmarea noii orînduiri. Această semnificație apare pregnant pe fondul mutațiilor valorice în societatea contemporană. Mutațiile respective privesc, în primul rînd, tabla de valori creată, în esență, în procesul luptei anti-

feudale — valori sintetizate în noțiunile caracteristice filosofiei luminilor: progres, civilizație, umanitate, fericire, libertate, rațiune. Datorită unui șir de împrejurări istorice, aceste valori au putut sintetiza întreaga experiență istorică a umanității, jucînd, de aceea, într-un anume sens, un rol de matrice a tot ceea ce a fost creat pozitiv în cadrul civilizației contemporane.

Caracteristica esențială a acestor valori în momentul apariției lor era negativitatea, opoziția față de universul spiritual medieval: ideea de progres a apărut, astfel, ca o reacție față de ideea mîntuirii, a păcatului originar; ideea de umanitate a apărut în opoziție cu aceea de divinitate etc. Odată cu dezvoltarea și consolidarea orînduirii capitaliste, realitățile acestei orînduiri — exploatarea, goana după profit, egoismul și individualismul — au intrat în evident contrast cu valorile apărute la leagănul ei. Încercările de a da acestor valori o încărcătură pozitivă au dus cel mult — în condițiile sistemului social-politic dominant — la sterilizarea lor, la transformarea lor într-o colecție de platitudini, de sloganuri goale. Criza sistemului capitalist a determinat adîncirea conflictului dintre conținutul social-economic al orînduirii și valorile luminilor. Toate tentativele de adaptare a acestor valori la orînduirea existentă s-au dovedit ineficiente, dar și încercările de a înlocui aceste valori cu altele „moderne" n-au dat rezultate notabile. Capitalismul a generat astfel o profundă criză a valorilor — larg recunoscută azi de pe poziții ideologice diferite — care rezidă, în esență, pe de o parte, în incapacitatea sistemului social de a da un conținut pozitiv valorilor tradiționale, pe de altă parte, în incapacitatea sa de a crea noi valori. Confruntările în jurul ideii de progres sînt semnificative în aceste privințe. Pesimismul istoric reactivat astăzi sub diferite forme, tendința pozitivistă de a eluda însăși problema sensului istoriei sau diversele încercări care se dovedesc, de cele mai multe ori, rapid efemere de a înlocui ideea de progres prin altele mai puțin nocive orînduirii capitaliste actuale, se regăsesc și în destinul altor valori ca umanitate, civilizație, fericire etc. Criza valorilor constituie astfel o expresie pregnantă a crizei unui sistem care, cu toate resursele de care mai dispune, cu toate ipostazele uneori strălucitoare pe care le mai îmbracă, se dovedește neputincios de a mai stăpîni valorile produse la însăși nașterea sa, de a crea idei care să însuflețească masele, de a formula idealuri credibile.

Socialismul și transformările revoluționare care-l caracterizează determină schimbări profunde în lumea valorilor. El creează, astfel, cadrul pentru realizarea acelei pozitivități a valorilor de care capitalismul s-a dovedit incapabil. În aceste condiții valorile luminilor nu mai sînt condamnate a întruchipa „spiritul critic lipsit de pozitivitate" la care se referea încă Hegel, ci capătă un conținut nou de clasă și o modalitate superioară de existență. Astfel, ideea de progres capătă noi resurse, o nouă fizionomie în cadrul unei noi orînduiri capabile de dezvoltare multilaterală și îndeosebi de a se elibera de acel blestem milenar — după expresia lui Lévi-Strauss — care condiționa realizarea progresului de aservirea principalilor săi creatori. Ideea de dreptate, adînc înrădăcinată în conștiința poporului, capătă și ea un conținut nou în societatea care înlătură principala nedreptate, respectiv exploatarea omului de către om. În sfîrșit ideea de fericire, eliberată de banalitate, de îngustime individualistă, de aura de egoism care o înconjoară adesea devine un obiectiv concret de luptă, de acțiune, de efort constructiv. Conținutul pe care-l capătă aceste valori le conferă o nouă vitalitate, o deosebită forță de influențare. Lor li se adaugă alte idei-ghid care completează constelația de valori a socialismului: ideea muncii ca unică sursă a sporirii avuției naționale, a înfloririi patriei, a prosperității poporului, a bunăstării și fericirii personale, ca domeniu hotărîtor al afirmării personalității umane; ideea echității ca expresie a sensului dezvoltării noilor relații sociale; ideea responsabilității care decurge din noile relații dintre individ și societate, din unitatea organică a acestora în cadrul noii orînduiri etc.

Afirmarea noilor valori proprii socialismului, a mentalităților și comportărilor care le întruchipează nu se face de la sine. Ea presupune o activitate ideologică intensă, confruntarea continuă cu vechile mentalități și comportări care, în virtutea unui șir de împrejurări, continuă să persiste. Așa cum sublinia secretarul general al partidului la Consfătuirea de la Mangalia din august 1983, „în societate, în conștiința oamenilor au rămas multe maladii ale trecutului", iar formarea omului nou

„presupune o luptă hotărîtă, exigentă, împotriva tuturor acestor concepții și mentalități înapoiate"[18].

O calitate esențială a practicii sociale socialiste, care se răsfrînge direct asupra naturii ideologiei proprii acesteia, o constituie posibilitățile crescînde de a reacționa eficient împotriva tendințelor alienante, mistificatoare care au afectat istoria ideologiilor și la care ne-am referit în caracterizarea lor generală.

În această privință se impun, în primul rînd, cîteva considerații privind întrebarea pusă adesea, explicit sau implicit, dacă socialismul, în virtutea faptului că înlătură proprietatea privată asupra principalelor mijloace de producție, înlătură, totodată, în mod radical, fenomenele de alienare în viața socială, inclusiv distorsiunile, deformările intrinseci ideologiilor proprii societăților întemeiate pe antagonism de clasă și exploatare. Numeroasele analize realizate în cadrul gîndirii marxiste îndeosebi în ultima vreme* arată că nu poate fi vorba despre un răspuns categoric afirmativ la o asemenea întrebare. Problema se dovedește a fi mult mai complexă și ca atare imposibil de soluționat pe baza unui simplu raționament deductiv de tipul: din moment ce alienarea ideologică este rezultatul unei practici sociale întemeiate pe proprietatea privată asupra mijloacelor de producție, înlăturarea acestei practici înseamnă nemijlocit și înlăturarea oricăror fenomene de alienare ideologică. În realitate, viața ideologică se integrează în mișcarea conștiinței, a culturii în care elementele de continuitate sînt foarte puternice și în care sînt greu de conceput „rupturi" rapide și imediate. Apoi, înseși relațiile sociale socialiste care condiționează schimbarea naturii vieții ideologice trebuie concepute în dinamismul, în procesualitatea lor, realizarea potențelor lor implicînd uneori întregi etape istorice, soluționarea unor contradicții, depășirea unor obstacole. Mai mult, înseși noile virtuți ale ideologiei, semnificația ei esențială pentru întreg mecanismul social creează variate posibilități dintre care

[18] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Consfătuirea de lucru pe problemele muncii organizatorice și politico-educative din 2—3 august 1983*, București, Editura politică, 1983, p. 21.

* Vezi, de exemplu, Radu Sommer, *Teoria înstrăinării omului*, Editura politică, București, 1972, Gh. Aștefanei, *Problematica alienării și dezalienării*, Editura politică, București, 1980, A. Schaff, *Entfremdung als Soziales Phänomen*, Wien, 1977.

unele, dacă nu sînt contracarate la timp, duc, în anumite împrejurări, la noi deformări și distorsiuni. Istoria se dovedește, încă o dată, a fi vicleană, încît chiar marile ei realizări pot fi și curse în mersul omenirii spre emancipare.

Pentru a explicita această ultimă idee am menționa faptul că puternica penetrație a ideologicului în întreaga conștiință și viață socială — fenomen pozitiv de profundă semnificație socioumană — poate însă, uneori, duce la interpretarea simplistă a unor fenomene, la „ideologizarea" artificială a unor fenomene de cultură, la negarea oricăror permeabilități între culturi, a oricărei continuități; întrepătrunderea organică dintre ideologic și politic, care dă amploare și perspectivă acțiunii politice, poate fi uneori interpretată ca subordonare îngustă a ideologicului față de politic sau chiar ca o tutelă administrativă a celui din urmă față de cel dintîi, ca reducerea activității ideologice la o simplă funcție justificativă; înlăturarea antagonismelor de clasă ca o caracteristică fundamentală a practicii sociale subiacente noii ideologii poate duce uneori la subaprecierea confruntărilor de păreri ca o condiție de bază a dezvoltării ideologiei, la o înțelegere monolitică, absolutizantă a acesteia; unitatea dialectică dintre social și uman, care stă în centrul ideologiei socialiste, poate duce, uneori, la tendința de a reduce umanul la social, la subaprecierea diferențierilor umane etc.

Experiența istorică a construirii noii orînduiri în diverse condiții, în diverse perioade, a arătat că asemenea primejdii nu constituie doar posibilități abstracte, ci ele se pot concretiza în anumite împrejurări. Esențial de subliniat este însă capacitatea socialismului de a combate asemenea manifestări care se dovedesc a fi contrare spiritului fundamental al noului sistem social, ideologiei acestuia. În aceasta constă, de fapt, unul din aspectele fundamentale ale superiorității socialismului ca modalitate de reorganizare revoluționară a societății și omului.

O asemenea capacitate decurge, în primul rînd, din natura de clasă a ideologiei socialiste, din interesele proprii clasei muncitoare opuse oricărei mistificări idealiste a resorturilor reale ale mișcării societății. Aceste interese capătă aspecte noi în procesul edificării societății socialiste, în condițiile mutațiilor care au loc în structura de clasă a acestei societăți, în condițiile realizării unei

societăți a egalității naționale și sociale, care — așa cum arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu la Plenara lărgită a C.C. al P.C.R. din 1—2 iunie 1982 — asigură, pentru prima dată în istorie, baza națională și socială pentru o concepție unitară despre lume și viață. Precizările făcute în expunerea la Plenară privind crearea unei ideologii unitare sînt profund relevante pentru problematica dezalienării ideologice în condițiile socialismului. Deosebit de semnificativă este, astfel, ideea că afirmarea unei asemenea ideologii nu se realizează automat, ci presupune un proces de lungă durată, că ea se realizează în cadrul unor confruntări, adesea acute, cu alte concepții ideologice a căror persistență se explică și prin aceea că ele s-au dezvoltat de-a lungul mai multor orînduiri sociale. Caracterul extrem de complex al procesului este, de asemenea, avut în vedere în precizarea: „Crearea condițiilor pentru afirmarea unei concepții unitare teoretice, ideologice, despre lume și viață nu trebuie înțeleasă în sensul îngust al uniformizării, al acceptării fără discuție a unei teze sau alteia“[19]. Necesitatea combaterii unor asemenea distorsiuni, deformări dogmatice, uniformizatoare este, de aceea, considerată ca o problemă deosebită a activității ideologice; compatibilitatea unei ideologii unitare cu diversitatea opiniilor, cerința dezbaterii aprofundate a unor asemenea opinii apar, astfel, ca orientări fundamentale în procesul afirmării noii ideologii.

Posibilitățile crescînde de înlăturare a distorsiunilor ideologice decurg și din importanța acordată științei în societatea socialistă. După cum s-a arătat anterior, ceea ce se impune pentru a înlătura caracterul deformant al ideologiilor nu este înlocuirea acestora cu știința. De altfel, raportul dintre o conștiință alienată și una autentică nu se confundă totdeauna, ci mai curînd se intersectează cu raportul dintre adevăr și eroare. Aceasta nu înseamnă însă cîtuși de puțin că rolul științei în societate, imperativele științei nu ar avea nici o semnificație pentru viața ideologică. Spiritul științific, cerința de

[19] Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la stadiul actual al edificării socialismului în țara noastră, la problemele teoretice, ideologice și activitatea politică, educativă a partidului*, prezentată la Plenara lărgită a C.C. al P.C.R., 1—2 iunie, 1982, Editura politică, București, 1982, p. 10.

obiectivitate, respingerea tabu-urilor și sacralizărilor constituie un stimulent puternic pentru afirmarea unei ideologii creatoare, ostilă oricăror fantasme mistice, oricăror sclerozări și aplatizări, unei ideologii revoluționare, umaniste. Opiniile formulate de unii scientologi conform cărora „cu cît știința este mai eficace cu atît aduce mai puțin răspunsuri la problemele sensului sau nonsensului existenței umane, cu cît dă rezultate mai palpabile, cu atît ea servește mai puțin umanismului“[20], se dovedesc a fi cel puțin unilaterale în general și, cu atît mai mult, în contextul noului sistem social socialist. Un asemenea context creează — după cum s-a mai arătat — posibilitățile unei astfel de dezvoltări a științei care, departe de a frîna desfășurarea multilaterală a personalității umane, îi creează un cîmp larg de manifestare. Devenind nu numai compatibilă cu omul, dar și un factor al afirmării acestuia, știința devine, totodată, o componentă fundamentală și un cadru esențial de dezvoltare a ideologiei socialiste.

Dezvoltarea unei vieți ideologice intense, capabile să diminueze la minimum distorsiunile, alienările, deformările decurge ca posibilitate și din faptul că în centrul ideologiei socialiste se află o concepție filosofică, critică revoluționară. În publicistica filosofică marxistă se folosește adesea sintagma „revoluție în filosofie“ pentru a marca momentul apariției noii concepții în istoria doctrinelor filosofice. Adesea însă semnificația ei este redusă la evidențierea distanței care separă concepția marxistă de alte concepții, ceea ce înseamnă, totodată, situarea în umbră a numeroaselor fire care o leagă de dezvoltarea întregii culturi umane. În realitate, revoluția nu rezidă însă atît în deosebirea dintre tezele filosofiei marxiste și cele proprii altor monumente ale gîndirii filosofice, cît în spiritul critic propriu concepției materialist-dialectice, în capacitatea ei de a considera critic, fără răgaz, atît realitatea, omul, cît și propria ei substanță.

Acest spirit critic nu anulează de la sine tendințele conservatoare, sclerozante din cadrul ideologiei; dimpotrivă, asemenea tendințe pot cuprinde — așa cum a arătat experiența istorică — filosofia însăși. Fenomene de

[20] J. Salomon, *Une crise du progrès*, în *Human implication of Scientific Advance*, Edinburgh, 1978, p. 23.

această natură nu sînt însă inevitabile; ele sînt mai curînd produsul „copilăriei" petrecute adesea în condiții vitrege ale noii orînduiri. Mecanismele fundamentale ale acesteia, eliberate de constrîngeri și bariere fortuite, generează o nouă dialectică a realității de o mare profunzime și varietate de expresie, care nu poate să nu se răsfrîngă asupra dialecticii subiective, asupra omului, asupra viziunii sale despre lume. Se creează, astfel, premisele unei asemenea activități ideologice care să însemne, — parafrazînd una din cunoscutele *Teze asupra lui Feuerbach* — trecerea de la conștiința umană (ca ideal, ca imperativ, ca expresie a unor valori situate în depărtarea orizonturilor) la omenirea conștientă.

ROLUL IDEOLOGICULUI ÎN PROGRESUL MULTILATERAL AL ROMÂNIEI SOCIALISTE

Georgeta Florea

1. *Interferența ideologicului cu economicul în actuala etapă de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate.* Înțelegerea locului și rolului ideologicului în viața socială din țara noastră, în formarea conștiinței sociale și individuale de tip socialist reclamă relevarea multiplicității ipostazelor sale concrete. Pentru problema supusă analizei este absolut indispensabil dintr-un început să reținem că *ideologicul* este o realitate socială complexă, cu înfățișări dintre cele mai variate. Din sfera lui fac parte toate acele existențe, evenimente, laturi, relații și procese sociale, precum și consecințele lor, care, pentru a ființa, presupun în mod necesar intervenția unui agent social dirijat de o cunoaștere realizată prin prisma unei opțiuni axiologice.

Produs al unui asemenea gen de cunoaștere și acțiune, ideologicul are o multiplicitate de forme existențiale.

În primul rînd, există *un ideologic gîndit*, alcătuit din ansamblul reprezentărilor, ideilor, principiilor, teoriilor, concepțiilor, simbolurilor, valorilor, modelelor, sentimentelor, trăirilor, opiniilor etc., rezultate spontan ca produs al praxisului individual sau/și dobîndite prin instrucție, educație ș.a., din perspectiva căruia fiecare om își realizează cunoașterea de sine și despre sine în relațiile sale cu societatea și colectivitatea umană în care trăiește, își *evaluează* statusul social. În al doilea rînd, există *un ideologic comportamental*, transcendent celui gîndit și rezultat din obiectivizarea sau exteriorizarea acestuia în actele sociale ale oamenilor. În al treilea rînd, există *un ideologic reificat în raporturi sociale* (economice, politice, juridice, morale, artistice ș.a.), *în in-*

stituții (stat, partid, organizații, componentele sistemului de învățămînt, propagandă și cultură) și, în sfîrșit, *în totalitatea creațiilor spirituale partizane* (politologie, drept, etică, artă, filosofie etc.), ca produse derivate ale celorlalte ipostaze amintite înainte. Fiecare dintre manifestările concrete ale ideologicului funcționează ca o cauză secundă, dar reală și necesară pentru producerea tuturor actelor, relațiilor, structurilor și suprastructurilor sociale.

În lumina disocierilor respective capătă o semnificație deosebită concepția partidului nostru, a secretarului său general, tovarășul Nicolae Ceaușescu, cu privire la ideologie ca forță materială a progresului general al societății românești în actuala etapă de edificare a socialismului în România.

În general, dintr-o dogmatică atașare de formule stereotipe, străine dintotdeauna de spiritul autentic specific gîndirii marxiste, ideologicul a fost cel mai adesea înțeles *exclusiv* ca efect al economicului, ca epifenomen al acestuia, în care calitate părea să exercite influență asupra tuturor relațiilor extraproductive, dar nu intervenea în configurarea celor din nexul cauzal de tip productiv.

Or, specificitatea determinismului istoric, ivit mereu din interacțiunea indisociabilă a factorilor obiectivi și subiectivi, în care primii sînt determinanți fără a fi nici o clipă o instanță ce acționează singular, face ca oamenii să fie în stare în societatea de tip socialist să-și schimbe modul de existență și relațiile lor productive atunci cînd conștientizarea ideologică a necesității istorice le permite să se raporteze într-un mod eficient la forțele productive de care dispun.

Înțelegînd într-un mod dialectic relația dintre economic și ideologic, Partidul Comunist Român a elaborat și adoptat la Conferința Națională din decembrie 1982, cu contribuția directă a secretarului general, un model programatic original al construirii societății socialiste multilateral dezvoltate *bicentrat* pe progresul în continuare al forțelor de producție (împrejurare obiectivă indispensabilă) și pe modificarea deliberată a statutului de proprietar de tip socialist (condiție ideologică absolut necesară).

Este limpede că aceste direcții de dezvoltare dovedesc incontestabil înțelegerea faptului că forma concretă, pe care o iau în anumite împrejurări obiective raporturile economice dintre oameni, determinate, în ultimă instanță, de nivelul atins de dezvoltarea forțelor productive, este condiționată într-o măsură extrem de importantă de impactul ideologicului cu statutul social al producătorului.

Instaurarea proprietății socialiste comune asupra principalelor mijloace de producție, cu peste trei decenii în urmă, a creat în România împrejurări obiective favorabile pentru afirmarea unui nou statut social al oamenilor muncii. Existența proprietății comune, socialiste, a întregului popor a determinat în plan economic, politic și juridic situarea tuturor membrilor societății în aceeași poziție față de mijloacele productive, ceea ce a generat concordanța obiectivă a intereselor generale, factor hotărîtor al structurării omogene a ansamblului vieții noastre sociale. Dar, adîncirea diviziunii muncii nu numai în planul economiei naționale, ci și în cel al sectoarelor sau unităților, precum și al diferitelor compartimente sau servicii ale uneia și aceleiași întreprinderi — factor obiectiv, inevitabil pentru dinamica unei economii moderne, cu efecte pozitive pentru solidarizarea tuturor membrilor noii societăți —, treptat, a îngreunat perceperea spontană de către fiecare om al muncii a calității de proprietar. Așa cum conștiința de proprietar nu este înnăscută omului, nici *conștiința de proprietar asociat, socialist* nu este și nici nu se instituie spontan, ca un efect mecanic al noii situații economice, ci se dobîndește și variază în funcție de conștientizările de tip ideologic prin care individul simte, înțelege, ajunge să știe și să fie convins de semnificația reală pe care o are și pe care trebuie să o aibă dreptul de posesiune de tip socialist. Conștientizările de tip ideologic (ideologicul gîndit), chiar în aceleași împrejurări obiective, pot fi favorizate sau dimpotrivă stînjenite de ideologicul reificat concret în anumite raporturi sociale (aici economice), în instituțiile și în creațiile spirituale.

Așa se explică, de exemplu, de ce la Plenara C.C. al P.C.R. din 1—2 iunie 1982, secretarul general al partidului nostru, tovarășul Nicolae Ceaușescu, sublinia necesitatea de a se aduce unele clarificări asupra noțiunilor de proprietate pentru a le pune într-un acord mai

deplin cu realitățile existente și a întări conștiința și manifestarea puternică a calității de proprietar a oamenilor muncii. Cu acest prilej se aprecia că „în mod greșit se identifică proprietatea socială, proprietatea întregului popor, cu proprietatea de stat. Statul nu este și nu trebuie să fie proprietar în sensul juridic al cuvîntului; proprietatea socială aparține poporului. Statul nu este decît un instrument în mîna clasei muncitoare, a oamenilor muncii, fără deosebire de naționalitate, al întregului popor, în înfăptuirea organizată a dezvoltării economico-sociale"[1].

De asemenea, în același for și în același scop s-a dezbătut perfecționarea principiilor de proprietate, de organizare socială, cele ale noului mecanism economic, ale autoconducerii și autogestiunii muncitorești, care, în calitatea lor de ideologic reificat în raporturi și instituții sociale, trebuie să asigure „ca oamenii muncii dintr-o unitate economico-socială să-și realizeze mai bine calitatea de proprietari asupra părții din proprietatea întregului popor încredințate lor spre gospodărire și dezvoltare"[2].

Instituirea ideologică a calității de proprietar asociat prin participarea cu părți sociale, ce nu diminuează în nici un fel importanța și rolul hotărîtor al proprietății socialiste a întregului popor — bază de neclintit a orînduirii noastre —, prin caracterul său *nemijlocit*, permite perceperea și conștientizarea relațiilor de proprietate în adevărata lor esență, favorizează transparența acestora, ajută oamenilor muncii să înțeleagă faptul că ei sînt proprietarii acelei întreprinderi, răspund direct pentru păstrarea, apărarea și dezvoltarea ei, că au datoria de a obține, cu respectivele mijloace date în folosință, creșterea continuă a eficienței economice și să asigure, astfel, satisfacerea propriilor interese, precum și pe cele ale celorlalți oameni ai muncii, ale țării în general. Desigur, nici în aceste condiții nu încetează necesitatea unei activități ideologice, politico-educative corespunzătoare, cu atît mai mult cu cît mutațiile deja instituite îi asigură un teren deosebit de fertil, întrucît generează un set de in-

---

[1] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 24, Editura politică, București, 1983, p. 30—31.
[2] *Ibidem*, p. 31.

terese imediat conștientizate și favorabile unor opțiuni ideologice în concordanță cu exigențele societății.

Influența ideologicului asupra economicului și invers, rolul determinant al economicului nu sînt nelimitat și necondiționat pozitive, decît în condițiile unei convergențe de tip superior.

Este știut că pînă în prezent, sistemul de retribuire a muncii folosit în țara noastră a corespuns, în general, esenței și caracteristicilor de tip socialist. Cu toate acestea, unele elemente ale sale, concepute deliberat pe considerente ideologice umanitare, și nu pe cele de ordin strict economic, s-au dovedit neeficiente în practică. De exemplu, garantarea în proporție de 80% a retribuției și veniturilor oamenilor muncii nu era în măsură să stimuleze *interesul economic*, iar în lipsa acestuia nici nevoia de perfecționare a activității productive nu putea spori. În timp ce codul moral al societății noastre propunea ca ideal etica și echitatea socialistă, sistemul de retribuire nu permitea respectivelor norme și valori să funcționeze deplin, cuprinzător și efectiv în relațiile interumane și în cele sociale. Carențele manifestate în convergența respectivelor domenii sînt, fără îndoială, una din cauzele accentuării neconcordanței dintre dezvoltarea forțelor de producție, baza materială a societății și nivelul conștiinței sociale a oamenilor muncii. Ele au generat sau întreținut fenomene păgubitoare atît pentru societate, cît și pentru individ: scăderea răspunderii materiale și morale pentru sporirea efectivă a productivității muncii individuale, înmulțirea cazurilor de neîndeplinire a sarcinilor de serviciu, frecvența unor daune aduse economiei naționale, irosirea forței de muncă, a timpului de muncă, a resurselor materiale și a surselor energetice, încălcarea termenelor de livrare a produselor sau de efectuare a unor servicii și multe altele.

Pentru asigurarea unei convergențe funcționale a economicului cu ideologicul s-a elaborat un nou Program de aplicare a hotărîrilor Conferinței Naționale a partidului din 1982 în domeniul retribuirii muncii și repartiției veniturilor oamenilor muncii, adoptat de plenara C.C. al P.C.R. din 29—30 iunie 1983. Pentru transpunerea în viață a acestui Program, Marea Adunare Națională, în iulie 1983, a adoptat *Legea cu privire la principiile de bază ale perfecționării sistemului de retribuire a muncii și de re-*

partiție a veniturilor oamenilor muncii. În urma aplicării acesteia se realizează cu hotărîre principiul socialist de repartiție după cantitatea, calitatea și importanța socială a muncii, iar veniturile sînt nemijlocit determinate de munca depusă și de rezultatele efective obținute. În prezent, veniturile oamenilor muncii sînt strîns legate de realizarea producției, creșterea productivității muncii și a eficienței economice a întregii activități. Astfel să se înțeleagă mai bine că nimeni nu poate să primească retribuție și să participe la beneficii dacă nu muncește exemplar, dacă nu produce potrivit obligațiilor de la locul de muncă, ceea ce crește capacitățile ideologice de conștientizare a proceselor și tendințelor preconizate ca necesare în politica economică a partidului și statului nostru. Prin mijlocirea unor asemenea factori ideologici este posibil să sporească angajarea și atașamentul clasei muncitoare, ale țărănimii, intelectualității și ale tuturor categoriilor sociale față de opera de realizare efectivă a obiectivelor politicii economice și sociale elaborate de partidul nostru.

Din ce în ce mai pregnant, ideologicul și variatele sale concretizări dobîndesc, în actuala etapă de dezvoltare a socialismului în România, *un rol generic proeminent prin intermediul căruia se exercită mijlocit acțiunea **determinantă, în ultimă instanță, a economicului.***

Sursa originară a majorității comportamentelor sociale, inclusiv a celor economice, se află în gradul de dezvoltare a forțelor de producție, în starea relațiilor de producție, dar ele sînt, totodată, expresia subiectivă a acestor determinări obiective, cristalizate în mintea indivizilor, sub forma reprezentărilor, așteptărilor, ideilor din perspectiva cărora, ***mînați de interese***, oamenii acționează.

Uneori valoarea și funcția socială ale cunoașterii ideologice sînt subestimate de către unii teoreticieni întrucît, fie în structurarea opticii cognitive, fie în structurarea opticii apreciative, fie în motivarea și declanșarea acțiunii intervin o serie de factori extralogici. Desigur, factorii extralogici pot altera cunoașterea, dar ei pot, dimpotrivă, să contribuie la asigurarea unui climat favorabil cunoașterii, recunoașterii, acceptării, receptării și conservării informației pentru reconstrucția în plan mintal a faptului respectiv. Factorii extralogici pot, uneori, deforma optica apreciativă, dar pot, alteori, să contribuie la adecvarea ei cît mai aproape de real. Ambivalența factorilor

extralogici decurge din faptul că ei pot declanșa sau inhiba acțiunea în contratimp cu necesitatea obiectivă, după cum pot stimula, susține și regla un act în contingență cu situația reală. De aceea, considerăm că o depreciere în bloc a factorilor de natură extralogică nu are sens și este mai eficientă operațional o analiză concretă. Datele psihologiei sociale demonstrează că, în general, ***interesul***, *așteptarea, aspirația, predispoziția, perspectivele*, precum și corolarul lor, respectiv *dezinteresul, neașteptatul, nedoritul, nereceptivitatea* etc. pot influența pozitiv sau negativ cunoașterea, aprecierea sau acțiunea. Așa de exemplu, așteptarea, speranța de tip activ este decisivă pentru orice tentativă de ameliorare a realității. Ea predispune și pregătește *afectiv* pentru a întîmpina ceea ce nu s-a născut încă. Dacă acest „ceva", ce nu s-a născut încă și constituie doar obiectul ideal al așteptării, exprimă o alternativă posibilă, potențială în plan ontic, speranța respectivă nu este nici „irațională" și nici nu devine frenatorie pentru mecanismele recunoașterii acestui posibil, pentru acceptarea lui ca dezirabil sau pentru acțiunea în sensul devenirii sale. Credința (încredințarea) are fără îndoială, și ea, o componentă rațională și una irațională. Este „rațională" în măsura în care exprimă un real neprobat, aflat încă *in statu nascendi* și „irațională" pentru că se atașează de o realitate posibilă, nu de una înfăptuită.

Viața socială nu este, ci se face, iar în acțiunile demiurgice ale oamenilor care creează istoria, în anumite condiții, credința într-un ideal este deosebit de utilă. În mod cert, nu este nevoie de aceasta pentru ceea ce este științific și univoc previzibil, după cum ea este inutilă pentru ceea ce este științific imposibil. Credința în ideal deschide însă calea către realul nedevenit încă, proiectează în viitorul posibil, atașează omul de acele mijloace și căi în măsură să-i grăbească devenirea.

2. *Perfecționarea structurilor și relațiilor socialiste — factor de creștere a funcționalității ideologicului*. Fundamentarea viziunii asupra cunoașterii pe ideea rolului fundamental al practicii social-istorice a permis materialismului dialectic și istoric să surprindă rolul determinant al cadrelor sociale ce se constituie *în* și *prin* praxis. În această perspectivă omul, în calitatea sa de subiect, antrenat în procesul practicii social-istorice, implicat în struc-

turi sociale concret-determinate, cunoaște natura și societatea, totdeauna, în anumite împrejurări obiective, care-și pun amprenta atît în geneza actelor cognitive, în structurarea opticii, cît și în cristalizarea și obiectivarea produselor cunoașterii întreprinse. Studiul acestor împrejurări sociale și al dinamicii lor devine unica modalitate științifică de explicare atît a ideilor adecvate lor, cît și a celor neadecvate.

În genere, în sociogeneza structurilor cognitive ce intervin preponderent în cunoașterea și acțiunea de tip ideologic, funcționează cadre sociale globale* și cadre sociale particulare**, ambele istoric și concret circumscrise de nivelul atins de dezvoltarea societății în ansamblul ei. Acțiunea cadrelor sociale se manifestă contradictoriu. Pe de o parte, ele generează *interese, scopuri, aspirații* concret circumscrise lor (ceea ce explică prezența elementelor ideologice particulare), iar pe de altă parte, întrețin *arii*, mai întinse sau mai puțin întinse, de cooperare socială (pe baza cărora apar elementele ideologice cu caracter general). Tipul relațiilor de producție, natura fundamental nouă a clasei muncitoare, a țărănimii, intelectualității și a tuturor categoriilor sociale, raporturile de colaborare și ajutor reciproc dintre structurile clasiale și grupale specifice societății socialiste schimbă în mod esențial funcționalitatea tuturor cadrelor sociale și, în special, a celor instituționale.

Cadrele sociale globale proprii societății socialiste, prin multiple condiționări de factură obiectivă și subiectivă, sînt în măsură să genereze interese, scopuri sau țeluri pragmatice comune, și, în convergență cu ele, *să suscite, să vehiculeze și să întărească un sistem propriu de valori-idealuri*, coerent articulate, prin filtrul cărora să fie apoi trecute de către fiecare individ în parte toate datele vieții social-politice. Natura socialistă inalienabilă cadrelor noastre sociale este în măsură să structureze în conștiința tuturor oamenilor muncii o concepție comunistă despre eficient-neeficient, progresist-reacționar, bine-rău, drept-nedrept, legitim-nelegitim etc., care să devină apoi liantul supradeterminat al legăturilor lor de cooperare în planurile vieții cotidiene.

* Cadrele sociale globale cuprind: natura și gradul diviziunii muncii sociale, mediul socioecologic, cadrul național și etosul specific lui, structura instituțională cu ambianța politică, socială și culturală aferentă, formele de sociabilitate pe care le întrețin structurile sociale, spiritul vremii, tradițiile și obiceiurile comune comunităților umane, mijloacele de comunicație interumană ș.a.

** Din seria cadrelor particulare o influență puternică exercită: clasa socială, comunitatea locală, mediul rezidențial, cadrul familial, grupul socioprofesional, stilul vieții cotidiene, calitatea vieții, habitatul etc.

Implicați acelorași cadre sociale sau aflați în raporturi identice față de ele, oamenii orînduirii de tip socialist au condiții extrem de favorabile pentru a-și forma reprezentări, judecăți și opinii similare, au predispoziții pentru acceptarea și asimilarea unor anumite teorii, concepții, doctrine sau sînt relativ „imuni" față de altele. Cu alte cuvinte, trăind și acționînd în cadrele sociale ale noii societăți, oamenii muncii din țara noastră sînt în situația de a-și putea forma un mod ideologic comun de a gîndi și aprecia existența lor socială.

Între cadrele sociale și diferitele ipostaze ale ideologicului există o relație de tipul retroacțiunii. Pe de o parte, ideologicul de ordin politic, juridic, moral, filosofic, artistic etc. este generat, întreținut sau întărit de cadrele sociale, iar pe de altă parte, cadrele sociale precum și relațiile umane ce se realizează în aria lor de acțiune intră în concordanță din ce în ce mai funcțională cu tendințele obiective iscate de procesualitatea social-istorică progresivă pe măsură ce modul ideologic comun de a gîndi și acționa, produs de ele, îi angajează pe oameni în direcția realizării optime a obiectivelor lor specifice.

Din ansamblul structurilor sociale globale, cele de ordin politic, fiind expresia cea mai concentrată a economicului, au o funcționalitate ideologică de prim ordin.

Înțelegînd faptul că sporirea funcționalității multilaterale a ideologicului de tip politic se poate realiza mai eficient dacă se obiectivează în structuri relaționale de tip politic, P.C.R. acționează permanent în direcția asigurării unei convergențe cît mai dinamice a ansamblului acestora cu obiectivele politicii economice, sociale, culturale ale etapei actuale. Asemenea acțiuni se întemeiază pe faptul incontestabil că legile obiective specifice societății socialiste nu-și realizează rolul lor generator de progres decît prin intermediul motivațiilor umane, expresii mereu noi al trebuințelor conștientizate sub forma intereselor resimțite, ca urmare a implicării oamenilor în relații sociale, în primul rînd politice. Dacă *sensurile obiec-*

tive ale legilor sociale nu se manifestă în *scopuri sociale*, iar acestea nu sînt interiorizate sub forma unor *aspirații, idealuri* și *convingeri politice înaintate*, imperativele istorice nu devin spontan obiective efectiv urmărite în acțiunile sociale de transformare continuă, revoluționară a societății socialiste.

Accentul deosebit pus de partidul nostru, de secretarul său general pe perfecționarea structurilor politice organizaționale și relaționale, pe întărirea autoconducerii muncitorești, pe valorificarea plenară a sistemului democrației socialiste ce asigură participarea directă a maselor la conducerea societății, pe creșterea rolului statului și pe împletirea corespunzătoare etapei actuale a activității partidului și statului cu aceea a organismelor democrației muncitorești este efectul unui mod nou, original de abordare complexă, integralistă și unitară a rolului cadrelor sociale.

Pe fondul dezvoltării accelerate a forțelor de producție, partidul nostru a militat cu consecvență în direcția perfecționării cadrului politico-social — expresie nemijlocită a ideologicului — pornind de la considerentul că participarea mereu mai conștientă și deliberată a întregului popor la realizarea progresului societății noastre devine cu atît mai posibilă și mai amplă, cu cît viața socială este mai democratică. Totodată, activitatea teoretică a partidului, a tovarășului Nicolae Ceaușescu, concepută într-un stil creator, pătrunsă de înaltă răspundere istorică și de un profund patriotism, a condus la îmbogățirea permanentă a ideologiei noastre politice, pe baza progreselor științelor sociale, a noilor date rezultate din analiza critică a evoluției acestora în anii construcției socialiste, precum și din evaluarea prospectivă a tendințelor devenirii viitoare. Drept urmare, respectînd cerința profund ideologică, reformulată în Raportul prezentat Conferinței Naționale din decembrie 1982, de a porni cu hotărîre „de la necesitatea înlăturării a tot ce este vechi, perimat și nu mai corespunde noii etape de dezvoltare, să facem drum noului, înlăturînd concepțiile dogmatice, ideile preconcepute, tezele care, așa cum se spune, și-au trăit traiul"[3], au fost reconsiderate critic o serie de teze

[3] Nicolae Ceaușescu, *Raport la Conferința Națională a Partidului Comunist Român*, 16—18 decembrie 1982, Editura politică, București, 1982, p. 41.

și concepte privind rolul de forță conducătoare a clasei muncitoare, componentele sistemului politic în faza făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate, esența statului socialist ca stat al democrației muncitorești, raportul dialectic dintre partidul comunist și statul socialist, însușirile noi ale națiunii române, legalitatea socialistă, normele de conviețuire socială ș.a.

Studierea permanentă a tuturor tendințelor ivite în evoluția vieții social-politice, cunoașterea și evaluarea corectă a tuturor contradicțiilor apărute au asigurat activității ideologice în plan teoretic o clarviziune extrem de fertilă pentru putința de a încorpora cu discernămînt acele reprezentări și idei social-politice în stare să întemeieze opțiunile valorice și acțiunile practice ale noului subiect istoric ce făurește, pentru prima dată conștient, o nouă societate, socialismul și comunismul.

Este cunoscut faptul că „realitatea" sau „nerealitatea", obiectivitatea sau neobiectivitatea ideologicului nu este o problemă de ordin teoretic, ci practic. În spiritul dialecticii materialiste idealurile și aspirațiile politice, care constituie fundamentul sau factorul structurant al motivațiilor politice, în lipsa cărora orice acțiune în acest domeniu este imposibilă, nu trăiesc și mai ales nu pătrund în mod real în conștiința oamenilor doar prin simpla lor învățare sau asimilare teoretică. Este absolut necesar ca aceste idealuri sau țeluri politice, clarificate prin activitatea ideologică a partidului, să fie transformate în convingeri consubstanțiale individului. Or, procesul respectiv se realizează mult mai rapid și cu consecințe imediate pentru activismul politic, dacă respectivele idei, reprezentări, idealuri și țeluri politice sînt întreținute și stimulate de viața politică a instituțiilor, organelor, organizațiilor politice și organismelor. De aceea, *creșterea funcționalității ideologicului este condiționată de perfecționarea articulată a ansamblului structurilor și relațiilor sociale socialiste.*

Expresie a umanismului profund revoluționar, democrația ce caracterizează societatea noastră are o funcționalitate ideologică deosebită în direcția instituirii idealului comunist de personalitate umană, pentru că, fundamentată pe o prețuire înaltă a dimensiunii politice inalienabile făuritorului noii orînduiri, întemeiată pe calitatea echitabil repartizată a fiecărui cetățean al României socialiste de proprietar, producător și beneficiar, ea

întreține raporturi calitative noi între toate colectivitățile umane și stat, între individ și societate, asigurînd efectiv, practic, tuturor membrilor societății, fără discriminări, aceleași drepturi și libertăți politice, prin intermediul unuia și aceluiași cadru organizat de participare nemijlocită la conducerea vieții sociale. Libertatea politică necondiționată pe care o asigură este în măsură să dezvolte spiritul responsabilității sociale, ca efect al unei adeziuni deliberate la idealurile și valorile politice ale partidului nostru, angajare ce presupune conștientizarea răspunderii fiecărui cetățean față de consecințele comportamentelor sale politice.

3. *Intensificarea activității ideologice — cerință majoră pentru făurirea concepției unitare despre lume și viață.* În seria remarcabilelor idei originale cu care partidul nostru a îmbogățit patrimoniul gîndirii revoluționare contemporane, un loc de seamă ocupă cea cu privire la posibilitatea și necesitatea formării unei concepții unitare despre lume și viață. Ostil pozițiilor triumfaliste, angajat lucid în studiul obiectiv al realității, neîmpăcat cu formulele teoretice ce și-au pierdut finalitatea, adică posibilitatea de a orienta eficient acțiunea revoluționară de perfecționare continuă a vieții sociale, Partidul Comunist Român a regîndit, în spiritul autentic al dialecticii marxiste, relația dintre existența socială și conștiința socială.

Este un adevăr incontestabil că partidul nostru a subordonat întregul proces revoluționar sarcinii de edificare a unei orînduiri în care omul să se poată dezvolta și afirma plenar și multilateral. De aceea, strategia de dezvoltare a societății socialiste în România a fost consecvent umanistă, vizînd atît perfecționarea continuă a condițiilor existenței materiale a oamenilor, cît și creșterea corespunzătoare a calității vieții lor spirituale. Cu alte cuvinte, pe parcursul procesului de făurire a noii orînduiri s-a avut în vedere, totdeauna, unitatea dialectică și condiționarea reciprocă a celor două laturi ale activității umane. Condițiile materiale au fost apreciate ca determinante atît pentru caracterul noilor relații de producție, al muncii, al tuturor raporturilor și structurilor sociale, cît și pentru evoluția concepțiilor politice, filosofice, morale a nivelului de gîndire și conștiință al oamenilor, iar acestea din urmă au fost considerate ca factori activi ai progresului existenței sociale și umane.

Valoarea deosebită, proprie tuturor tezelor formulate de secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, la Plenara C.C. din 1—2 iunie 1982 și adoptate ca program de acțiune la Conferința Națională din decembrie 1982, ține de spiritul lor profund dialectic, precum și de capacitatea euristică, ce permite o descifrare și o măsurare mult mai corectă a situației de fapt în care se află relația dinamică dintre conștiința și existența socială în actualul stadiu de edificare a socialismului în țara noastră.

Analizele realizate la Plenara C.C. din 1—2 iunie 1982, la Conferința Națională a partidului din 1982, precum și la Consfătuirea de la Mangalia din 1983 au readus și au impus frontului ideologic exigența ca, pornind de la premisa potrivit căreia fiecare mod de producție și orînduire socială își are specificul său de gîndire și, valorificînd plenar condițiile esențial deosebite pe care le aduce cu sine noul tip de societate, să se aprofundeze căile, factorii și direcțiile de acțiune care pot determina și favoriza formarea omului nou, înarmat cu o concepție unitară despre lume și viață.

Este cunoscut faptul că, potrivit materialismului dialectic și istoric, conștiința socială se află simultan sub incidența a trei tipuri de relații legice cu viața materială, dintre care unele o supun, în ultimă instanță, determinării exercitate de existența socială, altele îi conferă o relativă autonomie, iar celelalte posibilitatea de a exercita o influență inversă, activă, pozitivă sau negativă, asupra propriei sale cauze. Coincidența acțiunii multiplelor legități ce guvernează geneza și dinamica ei nu se întovărășește *spontan cu instalarea unor efecte identice, în măsură să-i asigure, în mod inevitabil, un caracter unitar.*

În timp ce legitățile prin care-și croiește drum acțiunea determinantă a existenței sociale provoacă apariția de noi elemente și raporturi în universul spiritual al oamenilor, unele dintre cele care asigură independența relativă întrețin reprezentări, idei, teorii, norme, simboluri sau modele, ce nu se mai află în convergență cu evoluția condițiilor vieții materiale. De asemenea, multe dintre valorile prin care se realizează la nivelul spiritualității, sociale sau individuale, transfigurarea, reproducerea mutațiilor social-economice, au o pronunțată inerție, sînt mai puțin dinamice decît necesitățile, trebu-

ințele și interesele generale ale societății. Lăsată să se instituie spontan, conștiința socială sau individuală, se poate structura și unitar și neunitar.

Caracterul unitar al spiritualității societății socialiste nu este un dat și pentru motivul că diversele forme ale conștiinței sociale sînt la „distanță" inegală față de forțele de producție și de baza economică. *„Distanțele" diferite se asociază cu timpi inegali de asimilare spontană de către fiecare în parte a mutațiilor survenite factorilor lor generici,* ceea ce *provoacă, cel puțin parțial sau temporar, caracterul lor neunitar, nealinierea lor într-un anume moment pe coordonate comune de evoluție.* Unele forme ale conștiinței sociale se dezvoltă potrivit legităților imanente *cumulativ,* altele *necumulativ,* iar nu puține dintre ele și într-un mod și în celălalt. Drept consecință, și în socialism dinamica obiectivă, specifică diferitelor compartimente ale vieții spirituale, lăsate să evolueze spontan, nu transformă de la sine posibilitatea configurării unitare a conștiinței sociale în realitate. Efecte similare produce și faptul că unele forme ale conștiinței sociale se află în legătură directă cu factorii existenței sociale, avînd mult mai multe șanse de a evolua rapid și în convergență cu aceștia, în timp ce altele sînt corelate indirect, dinamica lor fiind dependentă de ritmul și sensul mișcării ce guvernează formele ce mijlocesc respectiva relație.

Necesitatea asigurării unei concordanțe de tip superior între existența și conștiința socială reclamă luarea în considerare a faptului că acestea există și evoluează prin oameni. Calitatea conștiinței oamenilor antrenați de praxisul social exercită un rol deosebit de important în configurarea existenței sociale. Existența și conștiința socială pe care le delimităm, în mod justificat, în plan teoretic, nu sînt două realități absolut distincte și exterioare una celeilalte, nici nu evoluează paralel; existența socială nu este anterioară în mod absolut conștiinței sociale, ci în calitate de elemente ale unui tot unitar — societatea în ansamblul său — ambele sînt opera omului.

Folosind cu valoarea lui simbolică un termen matematic, comensurabilitatea (ce desemnează proprietatea a două mărimi de a admite o a treia ca măsură comună), subliniem că existența și conștiința socială sînt comensurabile pentru că dinamica lor poate și trebuie determinată folosind ca măsură comună *omul.* Nu trebuie nici un moment să uităm faptul că omul nou este produsul societății socialiste, dar, în același timp, este și factorul generic al prezentului și viitorului țării.

De aceea, necesitatea făuririi unei concepții unitare despre lume și viață vizează atît structurarea unitară a conștiinței sociale socialiste, cît și a celei individuale. Fiind expresia simultană a condițiilor generale și a celor particulare de existență, conștiința individuală evoluează mai puțin unitar. Caracterul ei spontan, neunitar rezultă din faptul că nu se configurează la toți indivizii societății noastre în orizontul unor idealuri și valori comune; că elementele intelective și cele afectiv-volitionale evoluează în timpi și în grade diferite. De aceea, este posibil ca anumiți indivizi să nu realizeze spontan o coincidență între timpul social în care există și muncesc și cel spiritual în care gîndesc. Necesitățile și procesele inevitabile induse de evoluția existenței sociale socialiste se manifestă sub forma unor posibilități multiple și variate, ce lasă loc opțiunilor și libertății de decizie. Opțiunile și libertatea de decizie sînt extrem de variate, fiind în corelație directă nu numai cu interesele și trebuințele oamenilor, ci și cu modul în care aceștia reușesc să le conștientizeze în adevărata lor semnificație. Or, cunoașterea ideologică comună, atunci cînd nu este precedată de o instrucție ideologică specială, are un pronunțat caracter intuitiv. Cunoștințele, reprezentările, ideile sau aprecierile astfel realizate nu au, de regulă, rigoare, au un grad scăzut de reflexivitate critică, conțin multe elemente de subiectivitate arbitrară. Implicat doar nivelului cunoașterii ideologice a bunului simț, individul se satisface uneori ușor cu generalizări empirice elementare, nu totdeauna coerente și necontradictorii și, ca atare, nerelevante pentru esența proceselor sociale pe care vrea să le înțeleagă. Întemeindu-și părerile pe nemijlocit, individul generalizează spontan mai ales datele specifice ariei existențiale imediate sieși sau grupului restrîns din care face parte. Ideile dobîndite pe această cale sînt, în mare măsură, influențate de prejudecăți, presupuneri, obișnuințe, rutină, tradiție etc., sînt produsul unor analogii, prin mijlocirea cărora se surprind asemănările și deosebirile dintre situațiile de viață și nu se reușește, totodată, să se înțeleagă adevăratele lor cauze generatoare. Așa se face că, la nivelul conștiinței individuale, cunoașterea de tip ideologic realizată spontan poate să conducă la

formarea unor mentalități, idei și aprecieri aflate parțial în concordanță cu produsele sistematice ale spiritualității comuniste. Făurirea unor conștiințe individuale structurate unitar presupune înlăturarea oricăror contradicții de tip antagonic, conflictual, între diferitele lor componente, eliminarea celor incompatibile cu conștiința socială proprie societății socialiste. Aceasta este cu atît mai mult necesar cu cît oamenii muncii din țara noastră nu sînt feriți ca de un cordon sanitar de posibilitatea de a fi influențați de idei, teorii, concepții, opinii sau atitudini venite din afară, străine și contrare idealurilor comuniste.

Valorile moral-politice, juridice, filosofice, artistice etc. de tip socialist nu se însușesc dintr-o dată și cu aceeași intensitate de către toți oamenii muncii și, de aceea, făurirea unei concepții unitare despre lume și viață presupune punerea în acord dinamic a nivelurilor de conștiință ce caracterizează diferitele clase și categorii sociale cu conștiința socială socialistă.

Studiul corelației dintre exigențele specifice actualei etape de dezvoltare a socialismului în România, nivelul atins de forțele de producție și calitatea relațiilor sociale cu necesitatea și posibilitatea făuririi, însușirii și generalizării unei concepții unitare despre lume și viață au permis partidului nostru să sesizeze că „față de marile realizări în dezvoltarea patriei noastre socialiste, are loc o anumită rămînere în urmă a conștiinței revoluționare, socialiste"[4].

Stabilind direcțiile prioritare, secretarul general al partidului nostru sublinia că, în momentul de față mai mult decît oricînd, se cer armonios conjugate eforturile în direcția dezvoltării în continuare a forțelor de producție, cu cele îndreptate spre afirmarea la scara întregii societăți a concepției revoluționare despre lume și viață, spre *transformarea activității ideologice și politico-educative într-o pîrghie esențială a făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate*.

Strategia amplificării eficienței activității ideologice implică, în primul rînd, desfășurarea unei activități teoretice în măsură să furnizeze un asemenea fond de teze,

[4] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Consfătuirea de lucru pe problemele muncii organizatorice și politico-educative*, 2—3 august 1983, Editura politică, București, 1983, p. 21.

principii și aprecieri, care să asigure tuturor oamenilor muncii un ansamblu de idei coerent articulat, precum și un sistem adecvat de valori, norme și criterii clare, necesare atît înțelegerii, cît și valorizării realităților sociale.

O însemnătate deosebită are în această privință activitatea teoretică a partidului — *ca factor ideologic fundamental al societății noastre* — de studiere și cunoaștere aprofundată a tuturor fenomenelor sociale, de corelare strînsă a conceptelor și ideilor cu practica construcției socialismului în România, de fundamentare a liniei sale politice pe baza aplicării creatoare a materialismului dialectic și istoric la condițiile naționale și internaționale actuale.

Îndeplinind cu răspundere rolul de centru vital al întregii națiuni, de factor ideologic fundamental, Partidul Comunist Român, sub conducerea secretarului său general, a realizat un salt calitativ în activitatea teoretică, noile sale elaborări constituindu-se ca un aport remarcabil la îmbogățirea patrimoniului gîndirii revoluționare, la definirea unei strategii care s-a dovedit extrem de fertilă în momente decisive pentru evoluția socialismului în România.

Pornind de la faptul că, în ultimul timp, se observă o anumită rămînere în urmă a activității ideologice, tovarășul Nicolae Ceaușescu sublinia la Conferința Națională din decembrie 1982 că trebuie desfășurată o muncă mai susținută pentru clarificarea diferitelor probleme teoretice, că: „Este necesar să ajutăm oamenii muncii să înțeleagă evenimentele, sensul evoluției sociale, faptul că întreaga dezvoltare internă și internațională confirmă cu putere justețea concepției materialist-dialectice despre lume și viață, că organizarea socialistă constituie singura cale de înlăturare a inegalităților, a asupririi unui popor de către altul, a exploatării și asupririi maselor populare, de realizare a unei societăți mai umane, mai drepte, mai bune, care să asigure tuturor cetățenilor condiții egale de muncă și viață, care să permită afirmarea plenară a personalității umane, a fiecărei națiuni"[5].

[5] Nicolae Ceaușescu, *Raport la Conferința Națională a Partidului Comunist Român, 16—18 decembrie 1982*, Editura politică, București, 1982, p. 51.

Înfăptuirea acestor exigențe presupune astăzi, mai mult decît oricînd, asigurarea unei legături organice între activitatea ideologică teoretică și cea politico-educativă.

Clarificările ideologice, promovate activ în munca politico-educativă, trebuie să contribuie la valorificarea disponibilităților politice latente ce caracterizează virtual omul societății noastre, să ușureze eliminarea comportamentelor economice, politice, morale etc. aflate în contradicție cu exigențele actualei etape, să stimuleze activismul tuturor cetățenilor patriei noastre în aceste domenii, să le dezvolte spiritul critic și autocritic.

Activitatea politico-ideologică și educativă nu constituie un scop în sine, ea este subordonată necesității istorice de sporire a rolului factorului subiectiv în edificarea socialismului și comunismului. De aceea, așa cum sublinia secretarul general al partidului, la *Consfătuirea de lucru pe problemele muncii organizatorice și politico-educative* din 2—3 august 1983, criteriul eficienței activității ideologice constă, în ultimă instanță, în gradul participării oamenilor muncii la realizarea progresului națiunii noastre socialiste în toate planurile — economic, social și spiritual. În aprecierea impactului activității ideologice și politico-educative asupra conștiinței și comportamentului oamenilor muncii, trebuie să se pornească întotdeauna de la felul în care ei „îndeplinesc programele de dezvoltare economico-socială și de ridicare a bunăstării materiale și spirituale a poporului"[6].

În lumina unei asemenea exigențe, generalizarea unitară a trăsăturilor specifice concepției revoluționare despre lume și viață la toți membrii societății noastre presupune formarea fiecărui cetățean în spiritul atitudinii socialiste față de muncă și calitatea ei, față de proprietatea socialistă, față de îndatoririle sociale, față de familie și raporturile interumane, al unei juste înțelegeri a relației dintre drepturi și obligații. Înfăptuirea Programului partidului, făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintarea spre comunism cer ca fiecare om al muncii să gîndească, să acționeze și să trăiască în mod revoluționar. Această necesitate se impune cu atît

[6] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Consfătuirea de lucru pe problemele muncii organizatorice și politico-educative*, 2—3 august 1983, Editura politică, București, 1983, p. 5.

mai mult cu cît „procesul revoluționar, lupta revoluționară nu s-au încheiat — ci ele continuă în noile condiții istorice"[7], iar „în conștiința oamenilor au rămas unele maladii ale trecutului"[8]. De aceea, este necesară creșterea spiritului patriotic, militant, formarea unei largi opinii de masă împotriva fenomenelor negative, combaterea fermă a risipei, indisciplinei, a fenomenelor de birocratism, parazitism, a tendințelor individuale de înavuțire fără muncă. Trebuie ca fiecare om al muncii să devină un militant activ pentru idealurile comuniste, să manifeste spirit critic, combativ față de concepțiile și mentalitățile retrograde, mistice, față de orice idei și concepții reacționare, neștiințifice, să se delimiteze clar de teoriile antimarxiste și anticomuniste.

Educația ideologică își atinge țelurile sale numai în măsura în care, simultan, vizează atît planul intelectual, cît și cel afectiv — volițional al conștiinței oamenilor. De aceea, ea trebuie pe de o parte să ușureze asimilarea unor concepte, idei, principii, teorii, valori, modele etc., care să-i facă pe oameni să înțeleagă, să-și explice viața socială și să poată, pe baza lor, acționa în cunoștință de cauză. Pe de altă parte, ea trebuie să influențeze procesele prin care se formează mentalitățile, se diferențiază preferințele, sentimentele, deprinderile, atitudinile — toate deosebit de importante pentru comportamentele efective.

Prin specificul inalienabil ei, activitatea de educație politico-ideologică trebuie să sădească convingeri, să transforme cunoștințele în opinii și atitudini, în automotivații, să elimine automatismul din comportamentele oamenilor, să genereze adeziunea totală a individului la proiectul și idealul pe care-l conține și promovează concepția comunistă, revoluționară despre lume și viață. Fără transformarea cunoștințelor ideologice în convingeri consubstanțiale individului, ele nu transcend în acțiunile sale, nu sînt aievea trăite, gîndite și apărate. Pentru realizarea unor asemenea deziderate trebuie asigurată o îmbinare judicioasă între pregătirea profesională și ideologică a comuniștilor, a tuturor oamenilor muncii. „Ridicarea cunoștințelor profesionale, tehnice și științifice

[7] *Ibidem*, p. 14.
[8] *Ibidem*, p. 21.

constituie, fără îndoială — preciza tovarăşul Nicolae Ceauşescu —, o cerinţă de însemnătate deosebită pentru membrii de partid şi mai ales pentru activiştii şi cadrele de partid şi de stat. În acelaşi timp este însă necesar să dezvoltăm şi mai puternic spiritul revoluţionar de luptă, să înarmăm comuniştii, activul şi cadrele cu ştiinţa revoluţionară, materialist-dialectică"[9].

Din perspectiva acestei necesităţi, secretarul general al partidului atrăgea atenţia la Consfătuirea de la Mangalia din 2—3 august 1983 asupra apariţiei unor fenomene dăunătoare de tehnicism şi profesionalism îngust. În consecinţă, ţinînd seama de faptul că ne aflăm într-o etapă superioară a construcţiei socialiste, în care sînt de rezolvat probleme hotărîtoare pentru destinul patriei noastre socialiste, se menţine ca o necesitate stringentă formarea unor revoluţionari de profesie, înarmaţi cu temeinice cunoştinţe în toate domeniile şi, totodată, cu un corespunzător nivel politic şi ideologic, pătrunşi de o înaltă responsabilitate comunistă.

În concepţia P.C.R., a secretarului său general, orientarea, dezvoltarea şi aprecierea dinamică a eficienţei activităţii ideologice reprezintă funcţii inalienabile ale exercitării rolului conducător al partidului în societate, instrumente importante ale înfăptuirii mandatului încredinţat de clasa muncitoare, de întregul popor. Îndeplinindu-şi aceste funcţii în spiritul unei înalte responsabilităţi istorice, partidul nostru a elaborat la Conferinţa Naţională din 1982 un vast program ideologic care are la bază expunerea tovarăşului Nicolae Ceauşescu la Plenara lărgită a C.C. al P.C.R. din 1—2 iunie 1982. Acest program, detaliat într-un cuprinzător plan de acţiune la Consfătuirea de la Mangalia din 2—3 august 1983, cuprinde un ansamblu de măsuri pentru creşterea răspunderii tuturor factorilor educaţionali, care reliefează din nou necesitatea asigurării unei conduceri unitare a întregii activităţi ideologice desfăşurate atît pe linie de partid, cît şi pe linia organizaţiilor de masă şi obşteşti, a instituţiilor de cercetare în domeniul ştiinţelor sociale, de învăţămînt şi cultural-educative, precum şi a mijloacelor de informare în masă.

[9] *Ibidem*, p. 16.

În aceste condiţii, ce asigură o orientare justă şi o convergenţă strînsă a tuturor factorilor sistemului cultural-educativ, creşterea eficienţei activităţii ideologice — cerinţă majoră a făuririi şi generalizării unei concepţii unitare despre lume şi viaţă — reprezintă o exigenţă de maximă însemnătate partinică şi patriotică.

IDEOLOGIE REVOLUȚIONARĂ ȘI ACȚIUNE POLITICĂ

Călin Constantin

Între dimensiunile care definesc epoca contemporană — caracterizată prin amploarea prefacerilor economico-sociale — cea ideologică ocupă un loc aparte. În calitatea lor de sisteme de idei, ideologiile reprezintă instrumentele teoretice ale claselor sau sistemelor sociale, avînd rolul de a argumenta și apăra interesele acestora, de a le formula și fundamenta idealurile și scopurile, conștientizîndu-le posibilitățile și căile transpunerii lor în practică.

Rolul tot mai important pe care-l au ideologiile în societatea contemporană se exprimă și în creșterea interesului teoreticienilor față de conținutul acestora, ei manifestînd preocupări pentru determinarea raportului dintre ideologie și practica socială, a rolului și influențelor pe care o ideologie sau alta le exercită în cadrul unui sistem social-politic. Încercarea acestora de a oferi explicații asupra unor fenomene complexe cum sînt trecerea omenirii de la capitalism la socialism, opțiunea unui număr tot mai însemnat de popoare pentru calea dezvoltării economice și politice independente, accentuarea crizei capitalismului, problemele păcii și războiului, ale subdezvoltării ș.a. evidențiază deosebirile de fond dintre diferitele ideologii (situarea lor pe pozițiile unor clase, grupuri sau ale unor comunități ale căror interese le promovează și le apără), generate de sistemele de valori pe care se întemeiază, de necesitățile politice ale societăților și comunităților umane, de interesele lor naționale.

În analiza fenomenelor lumii contemporane, a contradicțiilor și manifestărilor crizei societății capitaliste, ideologii burghezi sînt nevoiți să renunțe la unele teze care au fost infirmate de practica socială și

să elaboreze idei și teze noi, care să apere mai bine bazele societății capitaliste.

Astfel, o bună parte a ideologiei burgheze contemporane, care timp de mai multe decenii a promovat ideea sfîrșitului ideologiilor, manifestă astăzi interes pentru ideologie. „Sfîrșitul ideologiei — arăta Daniel Bell, în acest sens — închide cartea unei perioade, intelectualicește vorbind, a uneia aparținînd formulelor facile de «stînga» pentru schimbare socială. Însă a închide cartea nu înseamnă a te dezinteresa de ea“[1].

Lansarea în cursul anilor '50 a tezei privind sfîrșitul ideologiilor s-a dovedit a fi o încercare a unor gînditori burghezi de a acredita ideea că ideologia revoluționară nu-și mai găsește justificarea într-o societate ca cea contemporană, în care conflictele de clasă s-ar fi atenuat sau chiar ar fi dispărut. Falsitatea unei astfel de teze a fost sesizată de unii autori occidentali precum Pierre Ansart, care arăta că „... în lumea secolului al XX-lea în care bogățiile nu încetează să se concentreze în mîinile unei minorități, iar sărăcia relativă să se extindă la restul populației, sînt întrunite toate elementele esențiale pentru ca luptele ideologice să continue și, fără îndoială, să se întețească după conjuncturi“[2]. Sau, după J. La Palombara, autorii dezideologizării „se situează pe o poziție vulgară cînd văd «o simplă» concordanță între sporirea producției economice și declinul ideologiei“. Ei vor să convingă pe cititori că divergențele ideologice „trebuie neapărat să dispară în fața creșterii impetuoase a învățămîntului, a mijloacelor de comunicare în masă și a cantității tot mai mari de mașini de spălat, de automobile și de televizoare“[3].

Se cuvine să notăm și faptul că tezele privitoare la „dezideologizare“ au fost lansate într-o perioadă în care marxismul își sporește influența în lume, constituind, după expresia lui Jean Paul Sartre, „climatul în care se mișcă toate ideile contemporane“. De aceea, teoria „dezideologizării“ era, așa cum arăta pe bună dreptate cerce-

[1] Daniel Bell, *The End of Ideology. On the Exhaustion of Political*, Mac Millan Limited, London, 1967, p. 274.

[2] Pierre Ansart, *Ideologies, conflicts et pouvoir*, P.U.F., Paris, 1977, p. 253.

[3] J. La Palombara, *Decline of Ideology: a Dissent and Interpretation* în „The American Political Science Review“, martie, 1966, p. 8.

tătorul sovietic L. Moskvicev „o încercare de a crea încă o alternativă ideologică împotriva învățăturii marxiste, de a pune o piedică în calea răspîndirii ideilor comunismului științific"[4].

Recunoașterea rolului pe care ideologia îl are în viața socială demonstrează faptul că burghezia nu renunță la arsenalul său de idei și concepții prin care apără relațiile de proprietate și exploatare capitalistă, sistemul ei politic, ba dimpotrivă, își intensifică în prezent activitatea ideologică și propagandistică în lupta pentru apărarea societății capitaliste, împotriva socialismului și a mișcărilor revoluționare, caută noi mijloace pentru a combate ideologia revoluționară. Iată de ce, lupta împotriva ideologiei burgheze rămîne un obiectiv fundamental al activității noastre ideologice și politico-educative, frontului nostru ideologic marxist revenindu-i misiunea de a cunoaște și combate permanent, în mod argumentat, ideologia burgheză.

În același timp, se impune dezvoltarea teoriei revoluționare, elaborarea unor teze noi care să reflecte noile realități, condițiile concrete în care se înfăptuiește construcția socialistă, tendințele ce se conturează în evoluția societății contemporane. În spiritul acestor cerințe, Partidul Comunist Român consideră ideologia revoluționară ca sistem de idei caracterizat prin obiectivitate, creativitate și perfectibilitate, în măsură să influențeze viața socială, comportamentul oamenilor, să dezvăluie sensurile acțiunii umane. În concepția partidului nostru, ideologia revoluționară se caracterizează printr-un permanent proces de înnoire, de redimensionare a funcțiilor și valențelor sale, aceasta fiind o cerință a reflectării adecvate a realităților sociale, a intereselor clasei muncitoare, a maselor populare.

Mai ales în zilele noastre, cînd experiența revoluționară se arată a fi deosebit de bogată și cînd cunoașterea umană înaintează rapid, dezvăluind noi și noi adevăruri, cînd politicul își pune puternic amprenta asupra întregii dezvoltări sociale și cînd în lume acționează o multitudine de forțe sociale și politice ale căror programe se întemeiază pe principii teoretice și politice reflectînd condițiile

[4] L. Moskvicev, *Teoriia dezideologhiceskaia: istoki i eio soțialnaia sușcinost*, în „Mirovaia Economika i Mejdunarodniie otnoșenia", nr. 12/1968, p. 3.

diferite de la țară la țară, îmbogățirea patrimoniului ideologiei marxiste reprezintă o cerință de prim ordin, o datorie a fiecărui partid revoluționar.

Dezvoltarea concepției noastre revoluționare este cu atît mai necesară cu cît schimbările care au loc în toate domeniile vieții sociale fac ca unele idei elaborate cu peste 100 de ani în urmă, care au fost valabile în trecut, să fie depășite în prezent, să nu mai corespundă noilor realități ale lumii contemporane. În aceste condiții, prima și cea mai importantă sarcină a unui partid revoluționar este să aplice și să dezvolte în mod creator această concepție, să așeze la temelia vieții sociale idei și teze care să ofere explicații corespunzătoare problemelor cu care se confruntă construirea socialismului, să găsească, pornind de la o interpretare materialist-dialectică și istorică a fenomenelor, soluțiile cele mai corespunzătoare particularităților țării, sarcinilor și obiectivelor etapei actuale, formele cele mai eficiente pentru atragerea maselor în uriașul proces de transformare a societății. Relevînd această necesitate, tovarășul Nicolae Ceaușescu arăta: „Întemeietorii socialismului științific au fost gînditori revoluționari, nu profeți care să prezică un viitor imaginar și să stabilească precepte imuabile, valabile pentru orice etapă de dezvoltare. Ei au elaborat o concepție revoluționară unitară despre lume, despre comunism, bazîndu-se pe analiza materialist-dialectică a dezvoltării economice și sociale. Nu o dată ei au subliniat că această concepție revoluționară nu este încheiată, ci, dimpotrivă, constituie numai o bază de pornire care trebuie continuu dezvoltată și perfecționată, pe baza noilor realități economico-sociale, a noilor cuceriri ale științei și cunoașterii umane"[5].

Apreciind rolul activ pe care ideologia îl are în viața societății noastre și, deopotrivă, în lume, Partidul Comunist Român consideră ideologia revoluționară o călăuză în acțiunea de transformare a societății, preocupîndu-se constant de dezvoltarea acesteia, de elaborarea tezelor care corespund cel mai bine stadiului actual de dezvoltare, perspectivelor țării noastre și, în același timp, de integrarea în sistemul valorilor ideologiei marxiste a ace-

[5] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 22, Editura politică, București, 1982, p. 34.

lor idei și teze care izvorăsc dintr-o cunoaștere profundă a realităților contemporane și care se constituie ca mijloace de acțiune pentru realizarea progresului neîntrerupt al societății socialiste.

Alături de elaborarea și propagarea ideologiei noastre revoluționare, Partidul Comunist Român promovează dialogul cu alte concepții și orientări progresiste, considerînd că dezvoltarea ideologiei revoluționare nu se poate realiza prin izolare și închistare dogmatică și că dialogul și confruntarea cu alte teorii și poziții teoretice constituie, totodată, căi prin care putem asigura dezvoltarea propriei noastre ideologii. Ideologia revoluționară are, astfel, un caracter deschis, manifestînd capacitate de dezvoltare continuă și receptivitate la elementele de adevăr din alte teorii ce se raportează la viață, la practica social-istorică. Desigur, dialogul cu alte curente de gîndire nu înseamnă convergență ideologică sau abdicare de la principiile noastre. Dar, dialogul cu alte concepții, în primul rînd cu cele progresiste, poate să sugereze probleme și perspective metodologice noi în analiza, de pe poziții științifice, a fenomenelor economice și sociale contemporane.

1. *Ideologia revoluționară — fundament al acțiunii politice*. Între domeniile de însemnătate deosebită ale procesului de făurire a societății socialiste, Partidul Comunist Român, secretarul său general, tovarășul Nicolae Ceaușescu, situează, alături de preocuparea pentru realizarea obiectivelor economico-sociale, perfecționarea activității teoretice, ideologice și politico-educative. Această preocupare se întemeiază pe rolul activ pe care ideologia îl are în ansamblul procesului construcției socialiste, atît în plan teoretic general, cît și în plan practic, acțional, ca modalitate de transpunere în practică a concepțiilor și ideilor revoluționare. În concepția Partidului Comunist Român ideologia revoluționară reprezintă un important mijloc de conștientizare a maselor în raport cu cerințele obiective ale construcției socialiste, cu nevoile și aspirațiile acestora, oferind, totodată, modele, tipuri de structuri economice și politico-organizatorice prin care oamenii își pot împlini scopurile și idealurile lor, asigurînd astfel reușita în acțiunea de transformare revoluționară a societății. În același timp, ideologia revoluționară, ca sistem de idei și concepții, permite descifrarea legităților vieții sociale, evidențiind corelațiile dialectice necesare dintre domeniile fundamentale ale societății, dependențele și interdependențele acestora și, pe aceste căi, creează posibilitatea unei conduceri științifice a societății.

Ideologiile îndeplinesc, între altele, în viața socială, misiunea de a motiva și justifica acțiunile politice. Acești termeni de motivare și justificare trebuie înțeleși în două sensuri: primul vizează explicarea unor acțiuni politice în lumina unor concepții și a unor valori, iar cel de al doilea are în vedere evidențierea finalității reale a unei acțiuni politice.

Pe baza orientărilor partidului, cercetarea socială din țara noastră a adus în ultima perioadă contribuții importante privind definirea conceptului de acțiune, privită ca însușire specific umană și tratată cu deosebire în planul ei social. Sînt, de asemenea, de apreciat punctele de vedere ale autorilor români care tratează problematica acțiunii în raport cu domeniul politic, ideologic, moral, cu suprastructura societății și cu alte componente ale sistemului social global. În acest cadru, Mihai Florea considera că acțiunea este „cadrul genezei și dezvoltării societății și omului"[6].

Acțiunea socială nu se referă la orice act uman, ci „la manifestările acționale care se instituie potrivit unor trebuințe, interese, aspirații și idealuri, adică pe temeiul unor motivații și scopuri socializate. Acțiunea socială are ca agent colectivitățile umane (categorii socioprofesionale, clase, comunități etc.), investite cu anumite roluri în raport cu funcționalitatea de ansamblu a sistemului social"[7].

Prin acțiune politică se înțelege domeniul prin care anumite grupuri, clase sau comunități umane desfășoară o activitate colectivă la nivelul societății în vederea menținerii, schimbării sau perfecționării relațiilor sociale de producție ale acesteia în virtutea intereselor fundamentale ale colectivităților pe care le reprezintă acele gru-

---

[6] Mihai Florea, *Acțiune, norme, inițiativă, răspunderi și responsabilitate*, în vol. *Determinarea și motivarea acțiunii sociale*, Editura Academiei R.S.R., București, 1981, p. 61.

[7] Vasile Văcar, *Individul uman și acțiunea socială*, în *op. cit.*, p. 81.

puri"[8]. Acţiunea politică se referă, deci, cu deosebire, la grupuri de indivizi, iar scopul, ca element central al acţiunii, se referă nu la individ, ci la colectiv. Fiind vorba de trebuinţe, aspiraţii şi idealuri colective, acţiunea politică vizează transformări de amploare, pe măsura dimensiunilor pe care politicul şi ideologicul le dobîndesc în epoca noastră.

În raport cu acţiunea politică, ideologia reprezintă osatura sa teoretică, ce justifică orientarea ei generală, adică ideile fundamentale prin care se exprimă scopul, sensul transformărilor, direcţia devenirii sociale, mijloacele şi perspectivele acţiunii politice. Ideologia, din acest punct de vedere, conţine raţiunile care stau la baza procesului de transformare revoluţionară a societăţii şi subliniază necesitatea şi oportunitatea acţiunii într-un plan larg intern, naţional sau internaţional. În acest sens, Programul partidului, ca document politic şi ideologic fundamental al societăţii noastre, stabileşte, pornind de la unitatea dialectică dintre sarcinile naţionale şi cele internaţionale ale partidului nostru, „... obiectivele şi direcţiile fundamentale ale politicii şi activităţii externe ale Partidului Comunist Român şi Republicii Socialiste România, în concordanţă cu cerinţele mersului înainte al societăţii umane"[9].

În această perspectivă, acţiunea politică reprezintă modalitatea în care se realizează în practică, se materializează conţinutul Programului partidului, formele, metodele şi mijloacele cele mai eficiente pentru realizarea optimă a acestor obiective. Acţiunea politică dobîndeşte, deci, o arie tot mai largă, antrenînd structurile politice şi organizatorice ale societăţii în totalitatea lor, întregul sistem politic, astfel că la nivelul fiecărei componente se determină atribuţiile şi modalităţile specifice, gradul de

[8] Gheorghe Stoica Lencan, *Valoare şi ideal în motivarea acţiunii politice*, în *op. cit.*, p. 212.

* Problematica acţiunii sociale este tratată în diferitele ei aspecte de către Ioana Smirnov, Silvia Florea, Alexandru Gheorghe, Liviu Mitrănescu, Rozalia Zbierea ş.a., în volumul *Determinarea şi motivarea acţiunii sociale*, Editura Academiei R.S.R., Bucureşti, 1981, precum şi de Marin Diaconu, Oscar Hoffman, Georgeta Ploeşteanu ş.a. în volumul *Structurile organizaţionale şi eficienţa acţiunii*, Editura Academiei R.S.R., Bucureşti, 1978.

[9] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi înaintare a României spre comunism*, Editura politică, Bucureşti, 1975, p. 9.

socializare a acţiunilor — totul fiind subordonat necesităţii realizării ţelului de edificare a societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi de trecere a României în viitor la comunism.

În concepţia partidului nostru, activitatea ideologică este organic legată de activitatea politico-educativă şi de propagandă, de formare a conştiinţei socialiste a maselor. Rolul pe care partidul îl îndeplineşte în societate, în calitatea sa de forţă politică conducătoare, de centru vital al societăţii mediază relaţia dintre ideologic şi politic, partidul fiind organismul politic cel mai în măsură, în calitatea sa de exponent şi de conducător al maselor, să elaboreze ştiinţific obiectivele unei etape sau alteia, să cunoască legităţile şi tendinţele evoluţiei societăţii, să identifice posibilităţile şi modalităţile de realizare a acestora. În acest sens, partidul are atît o funcţie ideologică, dar şi funcţii cu caracter politic şi organizatoric, lui revenindu-i misiunea de a asigura conducerea unitară a procesului de edificare a societăţii socialiste. Documentele Congresului al XII-lea al partidului definesc partidul ca centru vital al întregii societăţi „de la care emană gîndirea cutezătoare menită să asigure transformarea revoluţionară a societăţii, forţa ce însufleţeşte toate energiile creatoare şi pune în valoare geniul întregului popor român. . ."[10].

Împletirea strînsă a activităţii sale teoretice cu activitatea practică, politică şi organizatorică, reprezintă în concepţia partidului, a tovarăşului Nicolae Ceauşescu, modalitatea sigură de a cunoaşte în orice moment stadiul şi conţinutul transformărilor revoluţionare, economice şi politice şi de a interveni pentru soluţionarea optimă a problemelor noi care apar.

În raport cu acţiunea politică, ideologia revoluţionară îndeplineşte un rol diriguitor. Ideile, concepţiile, aspiraţiile maselor se transmit în sfera politicului, la nivelul acţiunii politice. Această deplasare a mesajului ideologic la nivelul politicului determină o mai mare apropiere a ideologicului de politic, realizarea interferenţelor dintre cele două domenii şi a acestora cu relaţiile de producţie şi sociale în general, ceea ce explică însemnătatea lor în ansamblul conştiinţei sociale şi în viaţa societăţii.

[10] *Congresul al XII-lea al Partidului Comunist Român*, Editura politică, Bucureşti, 1981, p. 59.

Cum se explică rolul diriguitor al ideologiei revoluționare în raport cu acțiunea politică? Ideologia ca sistem de idei se definește, între altele, prin esențialitate, aceasta referindu-se la locul și rolul forțelor social-politice, la structurile politice de care au nevoie pentru a-și îndeplini misiunea lor, obiectivele, direcțiile și modalitățile de acțiune. Toate acestea sînt fundamentate pe luarea în considerare a intereselor și năzuințelor maselor, a cerințelor progresului și întăririi independenței patriei. Ideologia revoluționară stimulează acțiunea politică concepută ca modalitate de a realiza transformările sociale sub cele mai diverse aspecte (sociale, economice, politice, științifice, morale, culturale etc.).

Rolul pe care ideologia revoluționară îl ocupă în ansamblul conștiinței sociale și în raport cu acțiunea politică nu trebuie înțeles ca un model sau o schemă abstractă apriorică pentru acțiunea politică, aceasta schițînd doar, datorită caracterului său esențial, orientarea generală într-o societate sau într-o etapă istorică, sensul dezvoltării sociale. Ideologia politică a socialismului științific dă expresie unor necesități, întemeindu-se pe cunoașterea legităților obiective, pe aprecierea șanselor de a le îndeplini și a consecințelor posibile, acțiunea politică concretă conturînd, din acest unghi de vedere, căile reale pentru realizarea cerințelor legice în funcție de condițiile specifice. Conceperea ideologiei politice ca o schemă abstractă, rigidă, valabilă pentru orice societate și în orice condiții istorice, conduce la sărăcirea conținutului acțiunilor politice, la uniformizarea lor, la neluarea în considerare a particularităților și cerințelor concrete ale unei societăți și pune sub semnul întrebării însăși eficiența acțiunii.

Raportul dintre ideologia revoluționară și acțiunea politică poate fi comparat cu relația dintre legitățile și tendințele generale ale unei societăți și condițiile specifice în care acestea se realizează în practică. Concepțiile, tezele unei ideologii politice, definindu-se prin generalitate, au caracter orientativ, tendențial și nu pot indica toate detaliile acțiunii politice practice, aceasta fiind mult mai bogată decît o poate previziona ideologia. Rolul ideologiei este de a oferi acțiunii politice un ansamblu de idei, teze și valori la care aceasta se raportează, de a o orienta în liniile ei esențiale. Aceasta nu înseamnă că ideologia încorsetează politica, ci, că, de fapt, politica, ținînd seama de împrejurările concrete, se îmbogățește în raport cu ideologia și impune însăși dezvoltarea acesteia.

Există însă unele probleme sociale globale, planetare, ca de pildă, problemele echilibrului ecologic, ale revoluției în știință și tehnică, probleme care cer soluții ce nu au întotdeauna caracter ideologic.

Viața socială internă și internațională, situațiile variabile de la o societate la alta, condițiile specifice în care se înfăptuiesc acțiunile politice dovedesc că ideologia politică nu reprezintă o schemă aproximativă pentru acțiunea politică. De aceea, problema raportului acțiunii politice cu ideologia trebuie considerată într-un spectru mai larg, înțelegînd că aceste relații nu se întemeiază pe determinări unilaterale. Numai într-o perspectivă largă, ideologia poate fi concepută ca factor stimulator al acțiunii politice și numai astfel putem vorbi de originalitate și creativitate în acțiunea politică.

Rolul ideologiei de fundament motivațional al acțiunii politice izvorăște și din funcția ei de conștientizare a forțelor sociale, a maselor în raport cu necesitățile obiective, cu cerințele sociale. Conștientizarea maselor reprezintă, în socialism, condiția unei acțiuni politice eficiente, autentic creatoare. Nu se poate concepe participarea claselor, a maselor populare la înfăptuirea unor programe politice fundamentate științific, fără ca acestea să fie pe deplin conștiente de necesitatea, posibilitatea și modalitatea lor de realizare. Ideologia revoluționară se impune cu atît mai mult în viața unei societăți și-și îndeplinește cu atît mai bine principalele sale atribuții, cu cît ea reușește să formeze, la nivelul maselor, al claselor și grupurilor sociale care-și află în ea teoretizate interesele și aspirațiile, un înalt nivel de înțelegere a sensului dezvoltării sociale, să transforme ideile în convingeri și comportamente de acțiune. Tocmai de aceea, în viața societății socialiste un rol important îl are activitatea politico-educativă și de propagandă, pentru formarea conștiinței politice socialiste a maselor. Funcția de conștientizare a ideologiei revoluționare este corelată strîns cu funcția de formare a profilului ideologic și politic al omului, al maselor, funcție care face posibilă acțiunea politică drept manifestare atît a necesităților sociale, cît și a dorinței și voinței subiecților, deci ca manifestare a opțiunii, a libertății lor. În același timp, conștientizarea și realizarea unui profil ideologic și politic revoluționar al omului, al

societății noastre în ansamblu, influențează crearea condițiilor pentru o acțiune politică eficientă, înțeleasă ca fiind „raportul dintre obiectivele urmărite și rezultatele acțiunii orientată de acestea“[11].

Acestea sînt rațiunile pentru care partidul nostru acționează în direcția formării unui om nou, cu o concepție înaintată, pe deplin conștient de misiunea și de îndatoririle sale. În realizarea idealului umanist al societății noastre, dezvoltarea personalității umane multilaterale și conturarea unui nou profil politico-ideologic adecvat ocupă un loc de prim ordin.

Procesul de conștientizare a maselor, ce se realizează prin multiplele valențe ale ideologiei revoluționare, se materializează în profilul politic și ideologic și, deopotrivă, în acțiunea politică, ce-i dau de fapt măsura, asigură ideologiei rolul efectiv de factor mobilizator în acțiunea politică. De altfel, acțiunea politică ce presupune o participare a claselor și a păturilor sociale, a societății în întregul ei, nu este de conceput fără o mobilizare efectivă și fără unitatea de acțiune a maselor. Cum reușește ideologia revoluționară ca sistem de idei să realizeze aceste două mari cerințe ale acțiunii politice? Ideologia îndeplinește o funcție modelatoare asupra atitudinilor și comportamentelor celor care o împărtășesc. Faptul că o ideologie, prin ideile, conceptele și valorile sale, exprimă năzuințele și scopurile fundamentale ale forțelor sociale și că prin ea oamenii devin conștienți de necesitatea și posibilitatea acțiunii, determină procesul de integrare a indivizilor, deci de solidaritate în raport cu o idee, o cauză, un ideal, și, totodată, de mobilizare a acestora la actul de transpunere a ei în practică. „Ideologiile sînt un apel pentru acțiunea concretă. Ele îi fac pe oameni să acționeze, să muncească și să se organizeze“[12]. Implicarea ideologiei în acțiunea politică nu se reduce la atît. Conștientizarea impune, pentru realizarea solidarității și mobilizării oamenilor la acțiunea efectivă, structuri politice și organizatorice corespunzătoare, forme concrete de organizare cu funcții specifice realizării cerințelor de mai sus. Cu cît

[11] Laura Pană, *Ideologie și acțiune socială. Eficiența acțiunii ideologice*, în vol. *Determinarea și motivarea acțiunii sociale*, p. 240—241.

[12] Roy C. Macridis, *Contemporary Political Ideologies Movements and Regimes*, Winthrop Publishers Inc., Cambridge, Massachusetts, 1980, p. 4.

aceste structuri sînt mai bine definite ca statut, ca funcționalitate, ca forme organizatorice și mijloace de împlinire a scopurilor, cu atît nivelul de solidaritate și de mobilizare a oamenilor va fi mai înalt și cu atît șansele de reușită în acțiunea politică vor fi mai mari.

Structurile politice și organizatorice, diversitatea lor funcțională în cadrul sistemului social, creează premisele îndeplinirii de către grupurile sociale a unor roluri și funcții diferite, concertate firește, aplicării în practică a ideologiei politice respective. Solidaritatea, unitatea de vederi în realizarea scopului sînt factori de însemnătate covîrșitoare în declanșarea și realizarea acțiunilor politice și mai cu seamă în sporirea eficienței acestor acțiuni. O ideologie — spunea Lapierre — „mobilizează energiile — ea împinge mișcarea socială“[13]. Numai astfel putem concepe realizarea într-o societate a transformărilor de anvergură, a procesului revoluționar necesar din punct de vedere economic, politic sau cultural.

Ideologia noastră revoluționară se raportează la acțiunea politică și prin rolul ei de a forma convingeri ideologice, politice. În aceasta rezidă, de fapt, finalitatea sa. Fără convingeri politice ferme nu putem vorbi de mobilizare efectivă, de solidaritate și mai cu seamă de participare conștientă, care se constituie pe legătura strînsă între ideologie și acțiunea politică. Participarea arată în ce mod ideologia și-a transmis comandamentele sale și cu deosebire cum au fost ele recepționate, asimilate, încorporate în conștiința grupului, a indivizilor, gradul participării relevînd nivelul la care se poate realiza acțiunea politică. Odată formată, convingerea politică, la nivelul individului sau grupului, devine o instanță educativă în raport cu alți indivizi și cu alte grupuri, ea este în măsură să sădească optimism, încredere, însușiri care vor situa acțiunea politică pe un plan superior. Formarea convingerilor politice constituie, de aceea, una din problemele fundamentale pe care le are în vedere activitatea politico-ideologică, iar acestea se obiectivează în acțiune, în atitudinile și comportamentul de zi cu zi al oamenilor. Convingerea politică se cimentează, se desăvîrșește prin relațiile dintre subiecții aceluiași grup sau între grupuri

[13] Jean William Lapierre, *Qu'est-ce qu-une idéologie? Les idéologies dans le monde actuel*, Centre D'Etudes de la civilisation contemporaine, Desclée de Brouwer, 1971, p. 13.

prin atașamentul emoțional pe care-l dă apartenența oamenilor la aceleași idei, aspirații, ideal și scopuri ale acțiunii. Ideologia nu înseamnă deci numai raționalitate, ci și afectivitate. Cei ce acționează în numele unei ideologii, în numele unui ideal măreț au sentimentul că ei constituie o unitate socială, politică, morală. Formarea și consolidarea unității moral-politice a poporului în jurul partidului nostru, al secretarului său general, tovarășul Nicolae Ceaușescu, este astfel un proces complex, un rol important avînd activitatea de educare moral-politico-ideologică, revoluționară și patriotică.

O ideologie își transmite comandamentele sale asupra acțiunii politice și printr-un proces de comunicare în sensul că, pe baza unui limbaj comun pe care-l adoptă și pe care și-l însușesc membrii grupului sau societății, comunicarea se realizează mai ușor. Ideologia extrage și lansează la nivel social o terminologie care este larg acceptată și care facilitează înțelegerea rapidă și uniformă a sensului sau conținutului pe care-l exprimă o idee sau o noțiune. Noțiuni ca democrație, clasă muncitoare, libertate, echitate, progres, dobîndesc un anume sens într-o ideologie pe care subiectul sau colectivitatea îl pătrund fără dificultăți, ceea ce face să se reducă distanța dintre ideologie și acțiunea politică.

Locul și rolul pe care-l îndeplinește ideologia subliniază marea însemnătate pe care o are și în prezent teza lui Lenin privitoare la rolul teoriei revoluționare în raport cu mișcarea revoluționară. Deși ideologia influențează politica și deci acțiunea politică, în sensul că ideologia ca sistem de idei exprimă posibilitățile acțiunii politice, atît sub forma conținutului acțiunii, cît și a modalităților de transpunere a acestora în practică, la rîndul ei, ideologia suportă influențele acțiunii politice.

Rezultă că între ideologie și acțiunea politică există o strînsă corelație. Aceasta decurge, în primul rînd, din faptul că ambele exprimă interesele fundamentale ale unor clase, națiuni sau grupuri, respectiv comunități sociale. O asemenea unitate privind izvoarele mișcării ideologice și acțiunii politice face ca, de-a lungul istoriei, să asistăm la o împletire în forme diverse, uneori manifeste, alteori mai greu de surprins, a acestor două forme de mișcare socială.

Politicul, ca formă a praxisului, constituie cadrul principal al afirmării ideologiilor. Engels vorbea, de aceea,

despre lupta politică și cea ideologică ca forme ale luptei de clasă, subliniind faptul că lupta de clasă, la un anume grad de maturizare, devine luptă politică, ceea ce înseamnă precizarea obiectivelor ei, în opoziție cu cele ale clasei dominante, respectiv și lupta ideologică; procesul transformării proletariatului în „clasă pentru sine“ este caracteristic în această privință.

În condițiile societății socialiste, atît la nivelul ideologicului, cît și al politicului se produc mutații care pun în evidență creșterea însemnătății lor, a sferei lor de manifestare și intensificarea raporturilor dintre ele. Partidul Comunist Român apreciază că în prezent se impune ca activitatea ideologică să se intensifice „pentru a înarma partidul și poporul cu o perspectivă clară, pentru a contribui la îmbogățirea tezaurului comun al teoriei și practicii revoluționare. . .“[14].

Creșterea rolului politicului și ideologicului în întreaga perioadă a construcției socialiste și comuniste determină o interacțiune și mai strînsă între acești factori, ceea ce se explică prin restrîngerea sferei de acțiune a spontaneității. Faptul că socialismul se construiește în mod conștient impune acțiunii politice un sistem de repere, o tablă de valori care să pătrundă din ce în ce mai mult în conștiința celor ce participă la acțiunea politică. Unitatea organică dintre ideologie și politică face ca aceasta din urmă să nu mai aibă un caracter spontan, empiric, să nu se mai rezume doar la „arta posibilului“, cum a fost ea definită, ci să capete perspectivă, să fie fundamentată științific, devenind o forță considerabilă a progresului.

Un alt argument în favoarea interacțiunii strînse dintre ideologic și politic pe măsura progresului socialist îl constituie faptul că socialismul, ca sistem, creează premisele procesului de dezalienare astfel încît aceasta să nu mai constituie o oglindire deformată și deformantă a realităților, o falsă conștiință. Acest proces nu se realizează însă dintr-o dată și de la sine. Dacă mai persistă caracterul alienant al unor aspecte ale ideologiei (considerarea conținutului ideologiei socialiste ca fiind dat o dată pentru totdeauna, desconsiderarea faptului că orice ideologie viabilă este legată de cultura unui popor, de specificul aces-

[14] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 24, Editura politică, București, 1983, p. 64.

teia, ignorarea existenței unor aspecte transideologice etc.), acestea se răsfrîng și asupra acțiunii politice. În acest plan au apărut în trecut fenomene de ignorare a specificului și tradițiilor naționale în construirea socialismului, de copiere mecanică a unor metode și forme de organizare valabile în alte condiții sau absolutizarea unor principii și legi generale și ruperea lor de condițiile concrete ale acțiunii lor ș.a. Partidul nostru a combătut cu hotărîre după Congresul al IX-lea asemenea înțelegeri unilaterale, dogmatice, revitalizînd, dinamizînd activitatea teoretică și ideologică în strînsă legătură cu cea politică, cu practica construcției socialiste.

Se știe că acțiunea politică trebuie să-și găsească formele concrete și mijloacele de transpunere în practică a conținutului ideologiei corespunzătoare. Aceasta înseamnă o permanentă căutare a unor soluții și modalități noi și eficiente. În acest proces politica și acțiunea politică dobîndesc în raport cu ideologia politică un caracter mai dinamic față de o anumită, relativă, stabilitate a ideologiei. Pe această cale politica și acțiunea politică confirmă sau infirmă anumite teze care nu mai corespund unei anumite etape de dezvoltare.

Astfel, în țara noastră, pe baza acțiunilor politice orientate și conduse de partid la care au luat parte masele, studiind și analizînd nivelul de dezvoltare a democrației socialiste, de participare a acestora la elaborarea și înfăptuirea deciziilor politice și întăririi unității moral-politice, partidul nostru a apreciat la Conferința Națională din 1982 că teza privitoare la dictatura proletariatului nu mai exprimă noul conținut pe care-l au relațiile politice din societate, iar statul nostru poate fi caracterizat ca stat al democrației muncitorești, revoluționare.

În raport cu ideologia, acțiunea politică constituie mediul în care ideologia se materializează. Astfel, acțiunea politică are și menirea de a verifica practic conținutul și actualitatea tezelor ideologice. Din acest punct de vedere, acțiunea politică este cea care determină ca unele teze ale ideologiei, care nu-și mai găsesc corespondența în realitate, să fie reformulate sau să se renunțe la ele. De aceea, referindu-se la Programul Partidului Comunist Român, tovarășul Nicolae Ceaușescu arăta că acesta „nu dă și nu poate da decît orientarea științifică generală; concluziile și prevederile sale nu sînt dogme date o dată pentru totdeauna. Va trebui să avem permanent în vedere îmbogățirea Programului cu noi teze teoretice reieșite din activitatea de transformare revoluționară a societății"[15]. Aceasta evidențiază și mai mult însemnătatea acțiunii politice în raport cu ideologia, impulsul pe care aceasta îl dă innoirii tezelor și conținutului ideologiei.

Dar, pentru ca politicul și acțiunea politică să poată determina o îmbogățire a ideologiei, pe baza experienței practice, ea însăși trebuie să se definească prin creativitate, să-și verifice valabilitatea ideilor și tezelor sale, să pună în evidență tendințele și necesitățile noi ale dezvoltării sociale. Așa cum sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu, „Orice nesocotire a legităților și principiilor generale socialiste poate aduce mari daune și pune chiar în pericol construcția socialistă, dar, tot astfel, nesocotirea realităților, aplicarea unor modele sau șabloane care nu țin seamă de aceste realități pot provoca mari greutăți, punînd în pericol însăși dezvoltarea socialistă a țării"[16]. O astfel de relație dialectică impune ca în construcția socialistă să se ia în considerare atît legitățile și principiile generale, cît și realitățile concrete, specificul fiecărei țări, unitatea lor dialectică. Luarea în considerare a acestei unități dialectice dintre individual și general în construcția socialistă constituie o condiție indispensabilă a asigurării caracterului creator atît al politicii, cît și al ideologiei revoluționare, acestea nefiind compatibile cu nici o unilateralizare sau absolutizare, nici într-un sens, nici în celălalt.

2. *Ideologie, acțiune și responsabilitate politică.* Așa cum a rezultat din cele de pînă acum, atît ideologia, cît și acțiunea politică au o finalitate, o eficiență ce nu pot fi judecate și apreciate decît ca o înfăptuire a scopurilor pe care omul, clasa, societatea și le propun. Relația dintre ideologie și acțiunea politică nu este de conceput în afara omului, pentru că toate relațiile sociale, fie ele ideologice, politice, materiale sau spirituale, nu au nici o semnificație în afara omului. Transferul ideologicului în acțiunea politică se face de către oameni, prin oameni. Înzestrați cu conștiință, cu voință, cu rațiune și pasiune, oamenii ocupă un loc bine definit în viața socială. Omul ca valoare cen-

[15] *Congresul al XI-lea al Partidului Comunist Român*, Editura politică, București, 1975, p. 611.

[16] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 24, Editura politică, București, 1983, p. 58.

trală în raportul dintre ideologie și acțiunea politică, făuritor și creator și de ideologie, dar și subiect în acțiunea politică, își netezește drumul către împlinire, folosindu-le deopotrivă pe amîndouă. Desigur, funcțiile ideologiei în raport cu acțiunea politică nu ne oferă imaginea integrală a sintezei pe care omul o realizează între acestea. Cunoașterea, pasiunea, comunicarea, explicarea, argumentarea, mobilizarea și convingerea, toate la un loc se cer a fi întregite, completate de actul responsabilității politice.

Înțeleasă ca fiind capacitatea subiectului sau a colectivității (întemeiată pe cunoașterea necesității sociale, pe convingere și acțiune) de a decide asupra oportunității sau inoportunității unei acțiuni, asupra modalităților de înfăptuire a acesteia, precum și asupra consecințelor posibile ale acțiunii, urmărind dobîndirea unor rezultate pozitive, responsabilitatea își evidențiază legătura sa cu cele două planuri analizate — cel ideologic și al acțiunii politice —, constituindu-se ca o garanție a realizării cerințelor ideologice în acțiunea politică și prin aceasta în viața socială.

Responsabilitatea politică are caracter atotcuprinzător, avînd în vedere influența pe care acțiunea politică o exercită și trebuie s-o exercite asupra celorlalte domenii ale vieții sociale. De aici se desprinde și ideea că responsabilitatea politică, în calitatea ei de element care asigură conținutul ideologic al acțiunilor politice și sociale, este strîns legată de conștiința politică, fiind în fond o dimensiune a acesteia.

Atributele responsabilității politice sînt strîns legate de cadrul politic și ideologic. Întemeierea responsabilității politice autentice presupune și impune larga consultare a maselor ca o necesitate, pentru ca deciziile să corespundă intereselor lor fundamentale și să determine acțiuni capabile să aducă schimbările reclamate de societate la un moment dat.

Faptul că oamenii participă efectiv la elaborarea deciziilor și la înfăptuirea obiectivelor dezvoltării societății socialiste și că aceste realizări se răsfrîng pozitiv asupra lor face să crească interesul lor pentru realizarea cerințelor legităților obiective ale societății, asimilîndu-le ca fiind propriile lor cerințe. În acest fel, oamenii își sporesc capacitatea de acțiune, își mobilizează energiile, dobîndind niveluri superioare de responsabilitate.

Apreciind rolul responsabilității politice, al influenței acesteia asupra întregului mecanism social, al responsabilității subiectului în actul politic, partidul nostru subliniază necesitatea ca cei investiți cu puteri decizionale să fie devotați trup și suflet cauzei poporului, fideli ideologiei revoluționare, intereselor fundamentale ale poporului și, în același timp, să cunoască cerințele legităților sociale și să fie dușmani neîmpăcați ai schematismului, ai rutinei, animați permanent de dorința de a promova noul. Nu întîmplător personalitatea politică este de neconceput în afara responsabilității politice. Responsabilitatea politică dobîndește un rol dintre cele mai importante în condițiile socialismului întrucît deciziile politice vizează interese sociale largi, care reflectă necesitatea socială. Or, nesocotirea legităților obiective și adoptarea unei conduite, chiar și la nivel individual, împotriva cerințelor legice, poate genera contradicții, tensiuni, conflicte.

Dar responsabilitatea politică nu înseamnă o supunere oarbă în fața necesităților obiective. Ea presupune actul creativității, descifrarea posibilităților de acțiune în perspectiva obținerii unor rezultate pozitive. Aceasta înseamnă judecarea șanselor unei acțiuni în relație cu legitatea socială, care nu acționează automat și indiferent de condiții.

Faptul că responsabilitatea politică se circumscrie prin ideologia și acțiunea politică necesităților sociale în determinările lor concrete și, în egală măsură, se raportează la trebuințele și interesele subiecților, face ca în cadrul ei să existe o dublă relaționare, una față de societate ca cerință a respectării legităților și alta față de colectivitățile cărora îi aparțin, ca posibilitate de satisfacere a trebuințelor.

Spre deosebire de alte forme de responsabilitate, cea politică este totală, ea neputînd accepta nici cea mai mică fisură. Caracterul total al responsabilității politice trebuie înțeles și în sensul că responsabilitatea politică nu vizează numai subiectul care transpune mesajul ideologic în acțiunea politică, pentru că simpla decizie nu înseamnă totul. Deciziile, ideile, concepțiile politice trebuie materializate. Or, la opera de materializare participă colectivități sociale, clase, mase, popoare, ceea ce implică și aici un anumit nivel al responsabilităților politice. De aceea, în realizarea unei cerințe sociale toate momentele sînt importante, dezbaterea, decizia, realizarea practică, fiecare cu rolul său,

ceea ce este de natură să ne dea o imagine mai exactă asupra dimensiunilor pe care trebuie să le aibă acest fel de responsabilitate.

Responsabilitatea politică devine o trăsătură a personalității și a colectivităților, care accelerează mișcarea socială, impulsionează acțiunea politică, o ferește de erori, o face mai eficientă. Aceasta este cauza pentru care, între înaltele țeluri ale activității politico-educative, formarea responsabilității politice a cadrelor, a tuturor cetățenilor devine un obiectiv fundamental al activității politico-educative. Societatea noastră este pe deplin interesată în a-și mobiliza toate resorturile pentru a forma responsabilitatea politică tuturor cetățenilor săi. Formarea responsabilității politice, cu tot ce implică aceasta, constituie o preocupare majoră și constantă a partidului nostru, a întregii activități politico-educative. Realizarea în practică a acestui obiectiv major revine, în primul rînd, Partidului Comunist Român — forța politică conducătoare și ideologică ce poartă, în fond, responsabilitatea politică a întregului proces al edificării socialismului.

Procesul formării responsabilității politice ocupă un loc dintre cele mai importante, cu atît mai important cu cît partidul își propune să ridice nivelul de responsabilitate al tuturor membrilor societății la nivelul responsabilității comuniștilor, adică al acelora care prin statutul lor trebuie să facă în orice moment al vieții dovada înaltei responsabilități politice.

Formarea și dezvoltarea responsabilității reprezintă o cerință de prim ordin în întregul proces al construcției socialiste și cu deosebire în actuala etapă, deoarece numai pe această cale se poate asigura realizarea în practică, la cotele unei înalte exigențe, a obiectivelor economice, politice și sociale care definesc societatea socialistă multilateral dezvoltată. Înfăptuirea sarcinilor la nivelurile propuse și programate are rolul de a confirma valoarea tezelor ideologice, de a demonstra conținutul lor științific, influența acestora asupra vieții sociale, legătura lor cu practica construcției socialiste. Rezultă că responsabilitatea care se instituie într-un mediu politico-ideologic își transmite apoi valențele asupra nivelului ideologic al maselor, confirmînd tezele teoretice prin acțiunea politică și stimulînd activitatea ideologică, fie în planul său creativ, fie în cel acțional. Societatea noastră este interesată în cultivarea și dezvoltarea responsabilității politice atît

în plan individual, cît și colectiv. Documentele partidului nostru evidențiază necesitatea îmbinării acestor două niveluri de manifestare a responsabilității, întrucît între ele se stabilesc raporturi de intercondiționare, una completîndu-se și desăvîrșindu-se prin cealaltă. În expunerea la Consfătuirea de lucru pe problemele muncii organizatorice și politico-educative de la Mangalia, tovarășul Nicolae Ceaușescu, referindu-se la această problemă, arăta: „Să acționăm pentru îmbinarea mai bună a răspunderii colective cu răspunderea personală în muncă“[17]. Aceasta înseamnă, pe de o parte, asigurarea unui nivel superior de responsabilitate la scara întregii societăți, iar pe de alta, stimularea participării fiecărui om al muncii la activitatea politică și economică, realizarea unui permanent schimb de idei, de experiență între individ și colectivitate.

Iată de ce acțiunile întreprinse de partid, de organizațiile de masă trebuie înțelese ca modalități prin care colectivitatea, fiecare subiect, poate să pătrundă în cunoașterea legităților sociale, în mecanismele de funcționare a societății. Din acest punct de vedere, congresele partidului și, pe domenii de activitate, consfătuirile de lucru, dezbaterile democratice sînt o veritabilă școală a educației în spiritul cerințelor formării responsabilității politice. Întregul nostru sistem ideologic și politico-educativ este subordonat acestui scop. Accesul oricărui om al muncii la mijloacele de care dispune societatea pentru a se informa, pentru a cunoaște, pentru a pătrunde sensul existenței și al devenirii sociale nu este de nimeni și de nimic îngrădit, limitat. Dar, acest proces nu este spontan, ci un proces conștient în care factorul ideologic și activitatea politică îndeplinesc roluri de primă dimensiune.

Iată deci că, pe de o parte ideologia, prin conținutul său, prin rolul exercitat în societate și acțiunea politică, înțeleasă ca mod de transpunere în realitate a ideologiei, pe de alta, reclamă permanent ridicarea la cote superioare a responsabilității politice, aceasta constituindu-se ca o verigă importantă în procesul complex al construcției socialiste, în întregul proces al ridicării patriei noastre pe trepte tot mai înalte de progres și civilizație.

---

[17] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la consfătuirea de lucru pe problemele muncii organizatorice și politico-educative din 2—3 august 1983*, Editura politică, București, 1983, p. 15.

FUNCȚIILE SOCIALE ȘI IDEOLOGICE ALE NORMATIVITĂȚII

Constantin Vasile

Societatea, ca sistem de autoreglare teleologică, urmărind o finalitate, dar și cu puternice elemente de neprevăzut, aleatorii, comportă o coordonată normativ-axiologică permanentă care-i conferă conservarea și continua perfecționare. Cînd studiem dinamica societății surprindem atît prezența unor momente de echilibru, de conservare, cît și a unora de autodepășire, transformare și discontinuitate.

Raportul contradictoriu dialectic al acestor două dimensiuni are un caracter concret-istoric în diferite orînduiri sociale, în situații specifice, apărînd pe primul plan una sau alta dintre componentele menționate. Analiza proceselor de acțiune a normelor sociale — coroborate cu principiile determinismului social — prezintă o importanță deosebită pentru înțelegerea dezvoltării societății noastre, avîndu-se în vedere rolul, în permanentă creștere, al normelor și valorilor fundamentale ale socialismului în elaborarea scopurilor și obiectivelor politicii partidului și statului, în potențarea energiei și înțelepciunii maselor populare în realizarea eficientă și calitativ superioară a acestei politici.

Așa cum vom încerca să demonstrăm pe parcursul studiului, în cadrul orînduirii noastre socialiste, subsistemul normativ-valoric exercită rolul stimulativ în autoreglarea tuturor premiselor obiective și subiective ale dezvoltării sociale, în dirijarea conștientă, planificată a formării omului nou — scop suprem al construirii socialismului și comunismului. Valorile și normele socialiste constituie o adevărată coloană vertebrală a conștiinței maselor, definesc tot mai puternic cadrul acțiunii creatoare a acestora.

Tocmai în acest context remarcăm cerința expresă a documentelor Congresului al XII-lea și Conferinței Naționale ale Partidului Comunist Român din 1982, a operei secretarului general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, referitor la o preocupare sporită pentru studierea temeinică a aspectelor teoretice și practice ale dezvoltării conștiinței socialiste (cu componentele sale normative și axiologice), ale relațiilor umane noi, de respect, stimă și solidaritate umană, pentru combaterea mentalităților și concepțiilor înapoiate ce se mai manifestă în societatea noastră, a tendințelor de parazitism social și căpătuială, a oricăror influențe ideologice și morale străine, pentru așezarea fermă a întregii vieți sociale pe principiile eticii și echității socialiste.

1. *Structura și funcționalitatea normelor sociale.* Experiența acumulată de partidul nostru în construcția socialistă demonstrează covîrșitoarea semnificație socială și ideologică pe care o are cadrul democratic, care permite și stimulează participarea clasei muncitoare, a tuturor oamenilor muncii la rezolvarea problemelor dinamicii normativității sociale — dimensiune spirituală în întărirea unității și coeziunii întregului nostru popor. Tocmai în aceasta constă funcția normativă a cadrului organizatoric democratic de o mare diversitate creat în țara noastră — de la consiliile oamenilor muncii din toate unitățile economico-sociale, instituții centrale, la congresele și conferințele naționale care completează în mod eficient funcțiile sociale și ideologice ale normativității, realizînd un sistem unitar de conducere democratică a treburilor obștești. Fermentul moral și politic al complexității cadrului democratic al dezvoltării societății socialiste în România îl constituie crearea unor condiții optime obiective și subiective ca masele muncitoare să participe direct, organizat și conștient, sub îndrumarea nemijlocită a partidului, la conducerea societății, pe baza unui cadru normativ clar și concret. Aceasta îndeamnă ca pe plan teoretic să se depună efort pentru a descifra structura și funcționalitatea normativității sociale, raportul dintre normativitate și acțiune socială, fundamentul prospectiv-predicativ al normativității.

Cînd analizăm procesele intime ale structurii și funcționalității normativității sociale, ale mecanismelor de codificare și decodificare, trebuie să luăm în considerare cîteva momente distincte, implicînd tipuri de agenți sociali deosebiți, ceea ce determină raporturi specifice normativ-

axiologice: *geneza normelor* — procesul de transformare a valorilor în normele de conduită, „oficializarea“ unor valori drept modele obligatorii pentru o anumită clasă de agenţi sociali (sau pentru întreaga societate); *realizarea normelor* — procesul de transformare a normelor în conduită şi comportamente, realizarea lor socială prin trecerea de la modelul acţiunilor (starea ideală) la mulţimea diversă şi concretă a acţiunilor (starea reală); *evaluarea acţiunilor umane în raport cu normele* — procesul de transformare a acţiunilor în „cazuri“ de existenţă a normelor, compararea acţiunilor diverse şi concrete cu modelul (norma) şi atribuirea de valori acestora (acţiuni corecte-incorecte, morale-imorale, legale-ilegale, juste-injuste, drepte-nedrepte, sociale-antisociale etc.); *sancţionarea acţiunilor în raport cu evaluările şi prerogativele normei* — procesul de atribuire a unor recompense sau pedepse agenţilor sociali ce-şi desfăşoară activitatea în cadrul sferei de acţiune a normelor.

Analiza teoretică a acestor momente pune în evidenţă mecanisme specifice prin care şi în care se realizează intervenţia factorului politico-ideologic. Este un fapt demonstrat de însăşi construcţia socialismului că, pe măsura dezvoltării societăţii, a perfecţionării mijloacelor de realizare a funcţiilor sociale specifice normelor (politice, morale, juridice etc.), creşte, cu necesitate de legitate obiectivă, rolul conducător al partidului în toate domeniile de activitate, inclusiv în desfăşurarea procesului educaţional de formare a personalităţii umane prin optica impactului normă-valoare-ideologie.

Geneza normelor reprezintă procesul primar de codificare a acţiunilor umane, în care, unei clase de acţiuni posibile, capabile a fi realizate în diferite modalităţi, condiţii şi situaţii concrete, i se atribuie aceeaşi semnificaţie, astfel că realitatea concretă posibilă capătă o semnificaţie normativă specifică. Desigur, norma se aplică doar cazurilor în care omul poate acţiona diferit în raport cu individualitatea sa (în mod normal, nimeni nu va institui o normă privind acţiuni imposibile, în raport cu condiţiile date sau acţiuni inevitabile). Norma se referă la toată varietatea posibilă în timp şi spaţiu a unor acţiuni în condiţiile sociale date, de aceea foloseşte limbajul abstract al semnificaţiilor (valorile), oferă modelul ideal (în sensul proiecţiei abstracte a „tipurilor“ de comportamente), prescrie „clase“ de sancţiuni. Am putea trata structura normelor sociale luînd în discuţie elementele lor componente şi raporturile dialectice dintre acestea: a) *evaluarea acţiunilor,* reprezentînd elementul iniţial al atribuirii semnificaţiei valorilor unor acţiuni, unele fiind socotite pozitive, altele negative — opuse valorii; b) *selectarea acţiunilor* prin care se stabileşte ce este conform cu norma şi ce încalcă norma, acţiunile pozitive evoluate intrînd în modelul de realizare a normelor, cele negative fiind excluse din comportamentele umane.

În viziunea Partidului Comunist Român selectarea acţiunilor converge şi trebuie să converargă spre norma şi valoarea pivot — *atitudinea înaintată faţă de muncă.* „Munca — reliefa tovarăşul Nicolae Ceauşescu — este uriaşul laborator în care se plămădesc personalităţile cu adevărat proeminente, se afirmă talentele autentice, se nasc geniile, se făuresc capodoperele — atît pe planul creaţiei materiale, cît şi al culturii“[1]. c) *Prescrierea comportamentului* constituie un alt element component prin care indivizii trebuie să realizeze ce este obligatoriu şi să evite ce este interzis. Astfel se stabilesc „clasele“ de acţiuni care intră în atribuţia unor norme date, cum ar fi promovarea cultului faţă de muncă, apărarea şi dezvoltarea avutului obştesc, păstrarea secretului de partid şi de stat, respectarea cinstei şi corectitudinii, promovarea adevărului şi dreptăţii. Problema comportamentului, ca element definitoriu al normei, supus reflecţiei filosofice şi etice oferă temei pentru descifrarea şi modelarea trăsăturilor de caracter ale individului sau ale unei colectivităţi date; d) *incitarea la acţiune* prin care normele generează motivaţii de acţiune, participă la elaborarea scopurilor umane — care intră astfel în mecanismele de luare a deciziilor.

În geneza şi dinamica acestor momente definitorii ale structurii normei (absenţa unui element face să nu avem o normă în sensul corect al termenului) intervine factorul conştient, ideologic, ca factor activ, generator, creator. Normele nu se creează arbitrar, aleatoriu, ele reflectă pe planul vieţii spirituale starea socială, condiţiile de loc şi timp, constituindu-se ca reguli de conduită prin medierea

[1] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate,* vol. 19, Editura politică, Bucureşti, 1979, p. 253—254.

sistemului de valori al unei clase, grup social sau național etc.

Indiferent de domeniul concret al aplicabilității lor (apărarea proprietății socialiste, respectarea adevărului, lupta pentru progresul țării, perfecționarea pregătirii profesionale etc.), normele se referă la relațiile interumane, la cerințele de comportare ale oamenilor în raporturile lor reciproce (directe sau indirecte). Ceea ce nu afectează pe alți oameni (ceea ce rămîne o problemă strict personală) nu „cade" în puterea normelor. Normele reprezintă modalități de reglementare instituționalizată (sub aspectul modelelor oficializate și obligatorii) a acțiunilor umane în calitatea lor de comportamente sociale (acțiuni ce privesc relația individului cu comunitatea socială și care — direct sau mediat — afectează starea comunității respective).

Așa cum au arătat Marx și Engels, „Întotdeauna și în toate împrejurările indivizii au pornit de la ei înșiși, dar deoarece ei nu erau unici în sensul că nu ar fi avut nevoie de relații reciproce, deoarece nevoile lor, adică firea lor și modul de a le satisface, îi legau unii de alții (relații sexuale, schimb, diviziunea muncii) ei au trebuit să intre în relații unii cu alții"[2]. Aceste relații sociale generează necesitatea normelor. Pentru ca o clasă, grup social sau societatea în ansamblu să-și apere interesele, adică să asigure ca acțiunile indivizilor să nu afecteze aceste interese, se instituie norma, care codifică acțiunile posibile în raport cu ceea ce este acceptat sau respins.

Normele ne apar ca modele (standarde) de comportament prin care se stipulează cum trebuie să acționeze un om pentru a contribui la conservarea și dezvoltarea bunei conviețuiri, pentru a nu încălca cerințele rezultate din relațiile sale cu semenii. Dar, în societățile cu clase, relațiile dintre indivizi — arătau Marx și Engels — sînt mediate de apartenența acestora la grupurile sociale și, în primul rînd, la o clasă socială. Interesele se constituie ca interese de clasă, iar relațiile dintre oameni devin reglementate de raporturile de interese ale claselor. Normele reglementează, astfel, relațiile dintre oameni „din perspectiva" intereselor unor grupuri sociale (în special clase sociale). Cerințele sociale — în societățile cu clase antagoniste, cu diferențieri și inegalități sociale esențiale între grupurile umane — sînt „reflectate" diferit în raport cu modul în care ele afectează interesele grupurilor sociale. Ideologia participă nemijlocit în procesul codificării, al genezei normelor, al încărcării faptelor sociale cu semnificații valorice diferite. Ce este corect pentru o clasă poate fi „incorect" pentru altă clasă și invers.

[2] K. Marx, F. Engels, *Ideologia germană*, Editura de stat pentru literatură politică, București, 1956, p. 478.

Procesul codificării normelor incumbă și realizarea lor. Realizarea normelor se referă la mecanismul invers de trecere de la model la acțiuni concrete. Norma acționează generic (ea nu poate să se adreseze fiecăruia în parte, pentru fiecare caz), stabilind cadrul general al acțiunii („să fii corect", „să fii drept", „să fii principial" etc.). Indivizii însă trebuie să realizeze norma în cazurile lor particulare, decodificînd cerința abstractă, valabilă pentru toate cazurile posibile, în modalități concrete, pentru cazurile reale, valabile pentru situațiile lor imediate. Ei trebuie, de exemplu, să-și programeze acțiuni particulare în raport cu ceea ce norma stipulează în general că e legal și să nu săvîrșească ceea ce conviețuirea socială interzice, să facă numai ceea ce este corect și să nu se comporte conform cu ceea ce este socotit incorect etc. Pentru indivizi, normele sînt cadrele ce generează „spațiul lor social de comportament". „Spațiul social de comportament" este precizat prin obligațiile și libertățile înscrise în cadrul normelor și limitate prin interdicțiile acestora. Programarea acțiunii în acest spațiu de comportament presupune procesul de internalizare a valorilor și normelor, transformarea lor în constituenți ai subiectivității individului, în cerințe înțelese, acceptate și — pe un plan superior — cu care individul se identifică (adeziunea). Este ceea ce constituie *integrarea normativă*, ca dimensiune esențială a integrării sociale. Pentru aceasta, în procesul decodificării, agentul acțiunii sociale trebuie să „citească" corect limbajul codificat al normelor, să înțeleagă ce simbolizează valoarea pe care o apără norma și să adere la cerințele normei*. Aceste procese nu se petrec nici ele de la sine, ci tot prin medierea subiectivității umane, a ansamblului conștiinței individului, a intervenției permanente a factorilor educaționali. Ideologia intervine iarăși,

* Avem în vedere *asimilarea* normei, transformarea ei — după ce a fost conștientizată, înțeleasă — *în deprindere*, în componentă interioară a conduitei.

în mod diferit, în procesul realizării sociale a normelor prin participarea sa (pe diverse căi) la transferul valorilor și normelor în sfera acțiunii practice.

Este necesară o activitate complexă de educare și formare civică a omului societății noastre în scopul asigurării respectării depline a normelor de conduită care comportă: a) dezvoltarea culturală, însușirea de cunoștințe pentru a putea „citi“ și înțelege normele; b) formarea omului, educarea sa în spiritul valorilor și normelor societății noastre pentru asigurarea adeziunii conștiente și reale la cerințele normelor. De modul în care are loc înțelegerea normelor și adeziunea la ele depinde eficiența socială a acestora; formarea ideologică a oamenilor conform cerințelor de realizare a normelor reprezintă o sarcină de mare importanță practică în procesul complex al educării maselor.

În măsura în care decodificarea are loc spontan pot apărea înțelegeri greșite ale semnificației unor norme. Ceea ce generează decodificările incorecte se referă, în multe privințe, tot la aspectele practice ale respectării normei. Documentele noastre de partid și de stat, presa, radioul și televiziunea au pus adeseori în evidență încălcări ale normelor de conduită de o gravitate mai mare sau mai mică. Pericolul acestora este nu numai direct (prin abaterile unor oameni de la cerințele comportării corecte, legale), ci și indirect (posibilitatea deprecierii unor norme în fața unor oameni cu o pregătire mai slabă, cu o conștiință insuficient maturizată, a generării unor noi comportamente deviante etc.). Așa cum s-a menționat de mai multe ori, este necesară pedepsirea oricărei abateri de la lege, oricărei încălcări a normelor, dar este esențială crearea unui asemenea climat social și stare de conștiință a oamenilor care să nu mai permită nici o încălcare a normelor, care să bareze orice comportamente deviante antisociale. Un factor esențial în procesualitatea normelor îl reprezintă formarea și acțiunea opiniei publice. Educarea maselor în spiritul ideologiei revoluționare are o dublă funcționalitate: a) a asigura comportarea fiecărui individ conform normelor; b) a forma opinia publică pentru a deveni factor social de control și preventiv în același timp.

Evaluarea acțiunilor normate implică un proces de recodificare (codificare secundă) a acțiunilor: confruntarea acțiunilor oamenilor cu modelul ideal al normei, compararea lor cu evaluările, selectările și prescripțiile normelor. Evaluarea acțiunilor normate presupune existența unor instituții sociale specializate prin care să se realizeze controlul social. În țara noastră s-a creat și se dezvoltă un sistem larg democratic în forme instituționalizate legate de evaluarea și sancționarea acțiunilor normate, care au menirea să atragă un număr tot mai mare de oameni ai muncii la activitatea de urmărire a respectării normelor (asesori populari, comisii de judecată în cazul normelor juridice, mobilizarea opiniei publice în cazul normelor morale etc.). Educarea, în primul rînd, a acestor oameni care participă direct la controlul social al normelor, formarea lor profesională, politico-ideologică și moral-juridică (cunoașterea legilor, a practicii juridice, *Codul principiilor și normelor muncii și vieții comuniștilor, ale eticii și echității socialiste* etc.), ca, de altfel, a tuturor oamenilor muncii, reprezintă o direcție majoră a muncii educative de masă.

Justa evaluare a acțiunilor umane, interpretarea lor corectă, conform codului de norme, au un rol important în procesul de ansamblu al respectării normelor. Principialitatea și intransigența, corectitudinea și înțelegerea presupun o evaluare corectă în care faptele, conform normelor, să fie aprobate, iar cele contrare, condamnate.

În condițiile sistemului democratic de realizare a evaluării acțiunilor normate, cu ajutorul și în sprijinul maselor, educarea ideologico-cetățenească a tuturor oamenilor muncii joacă un rol de prim rang în funcționarea noilor instituții create. „Este necesar — sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu — să perfecționăm activitatea organelor de justiție, să asigurăm o participare mai largă a maselor populare la judecarea diferitelor infracțiuni sau încălcări ale legalității și normelor socialiste de conviețuire socială“[3].

Sancționarea acțiunilor normate implică un sistem de recompense și pedepse prin care se asigură respectarea normelor și promovarea conștiinței datoriei față de ele. Sistemul de recompense și pedepse este legat direct de concepția ideologico-politică, de gradul de democratizare a orînduirii sociale și de nivelul de dezvoltare economico-

[3] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 22, Editura politică, București, 1982, p. 28.

socială. În țara noastră, sistemul de sancționare urmărește formarea unor comportamente conștient proiectate care să urmărească respectarea normelor din sentimentul datoriei, din dorința liberă de a fi corect. Recompensa (în sens larg social) poate fi materială sau morală, la fel ca și pedeapsa. În fond, sancțiunea simbolizează accesul la valori în raport cu evaluarea comportamentului moral. Cel ce este lăudat beneficiază de valorile stimei, prestigiului, cel ce primește stimulente materiale și morale beneficiază atît de accesul la bunurile și serviciile societății, cît și de prețuirea și stima colegilor. Cel ce este pedepsit este privat de această stimă etc. De aceea, sistemul de sancțiuni exprimă un sistem de valori, o concepție ideologică cu privire la ierarhia valorilor. Pentru ca sancțiunea să fie pe de-a întregul eficientă ea trebuie să-și realizeze funcția sa educativă, adică să contribuie la educarea oamenilor conform concepției ideologice despre ierarhia valorilor. Premierile morale contribuie la dezvoltarea prețuirii, stimei colectivului de muncă, a adeziunii față de prestigiul social al omului. Normele funcționează astfel prin ansamblul valorilor unui sistem din care ele fac parte integrantă.

Fiind direct generate și putîndu-și îndeplini funcțiile sociale prin intervenția ideologiei, normele — la rîndul lor — exercită o influență de primă însemnătate asupra domeniului ideologic. În afara funcțiilor nemijlocite pe care le îndeplinesc (controlul social, prescripția de comportamente, incitarea la un tip de acțiuni, asigurarea — în general — a instaurării și menținerii unor relații sociale interumane), normele au și un set de funcții nemijlocite (latente) prin care își exercită acțiunea retroactivă asupra unora din factorii care le determină. În raport cu ideologia, normele au ca efecte retroactive: a) *funcția de legitimizare a unei ideologii* (justificarea unei ideologii ca fiind în interesul întregii societăți sau a unor clase). Ca urmare a faptului că normele promovează valori, scopuri, idealuri conforme intereselor unor clase în societățile antagoniste, clasele dominante încearcă să prezinte normele — instituite prin intervenția directă a unei clase — ca fiind general umane (în special normele morale de conviețuire socială) sau în interesul general al unei societăți (normele juridice, politice) și astfel se autonomizează și valorile pe care le promovează, modul partizan (ideologic) de simbolizare a unor relații sociale. În societatea

socialistă, existînd o concordanță reală între interesele fundamentale ale tuturor claselor, normele pot să-și îndeplinească pentru prima dată funcția de *legitimizare* a întregului nostru sistem ideologic promovat de Partidul Comunist Român, ele fiind prescripții conforme atît cu cerințele majore ale societății, cît și cu idealurile, aspirațiile și scopurile indivizilor.

b) *Funcția de transfer axiologic:* normele devin canale de educație, de integrare socială, de formare a oamenilor conform valorilor promovate. Socializarea implică — printre altele și în mod esențial — procesul de învățare socială a comportamentelor, de cunoaștere a ceea ce societatea cere de la oameni. În acest fel, din fragedă copilărie, se învață normele de bază care trebuie respectate, de la cele juridice la cele morale, politice etc. Însușindu-și norma se însușește și valoarea pe care ea o promovează și, prin aceasta, se realizează un tip de educație, o internalizare de valori.

Atunci cînd există societăți cu clase antagoniste și deci sisteme valorice-normative antagoniste, normele oficial instituite (în primul rînd, cele de drept) joacă și funcția de manipulare a maselor, adică de influențare tacită (de manevrare a maselor fără a se exprima direct această intenție) prin canalizarea acțiunilor în direcțiile dorite de clasele dominante. Sistemele valorice-normative ale claselor progresiste, revoluționare joacă și funcția de formare și dezvoltare a conștiinței de clasă, funcția de legitimizare a revoluției și transformărilor sociale. Noile norme (cu predilecție normele morale ale claselor progresiste și revoluționare) se constituie ca factori de coeziune socială a maselor contra puterii și normelor oficiale, promovînd un nou mod de viață, opus celui instaurat prin orînduirea socială existentă. Morala comunistă în societatea capitalistă constituie un model al viitoarei societăți posibile și necesare a fi instituită, contribuie la cimentarea coeziunilor sociale în alianțele pe care partidele clasei muncitoare le realizează la nivelul maselor de oameni.

În țara noastră se manifestă următoarele tendințe majore în sistemul valoric-normativ: a) rolul crescînd al controlului social prin norme morale, ceea ce duce treptat la o conexiune eficientă cu cele ale normelor juridice; b) participarea tot mai largă a maselor la controlul social al respectării normelor; c) rolul deosebit al normelor de conviețuire socială în formarea unor comportamente con-

știent-proiective, adică urmărind voit respectul normei din convingerea și sentimentul datoriei. Normele morale se concretizează și se completează cu cele juridice prin participarea maselor populare la afirmarea și apărarea legalității socialiste. „Prin participarea maselor populare, a consiliilor de judecată la aplicarea legilor, justiția noastră are un larg caracter democratic; în același timp, ea reprezintă o puternică forță în mîinile clasei muncitoare, ale maselor populare în apărarea și dezvoltarea societății socialiste"[4].

2. *Dinamica valorilor și normelor în procesul acțiunii sociale.* Analiza sistemului valorico-normativ sub aspectul existenței sale concrete, a proceselor implicînd nemijlocit factorul uman, scoate în evidență participarea specifică a grupurilor sociale și a indivizilor atît în geneza sistemului, cît și în funcționarea sa. Sistemul valorico-normativ exprimă atitudinea grupurilor sociale față de realitatea înconjurătoare (în sens larg, natură, societate, creație spirituală, creație materială etc.). Atitudinea (semnificația axiologică) își are o geneză complexă în care se întrepătrund atît factorii de ordin obiectiv, cît și cei subiectivi. Materialismul istoric a depășit cele două abordări extremiste, unilaterale ale valorilor: a) socotirea lor ca strict obiective (confruntarea cu faptele care au valoare), ca existente independent de conștiință, ceea ce duce la reificarea valorilor, la dezideologizarea lor, la obiectivism și golirea lor de sensul social-istoric; b) socotirea lor ca strict subiective (confundarea cu elementul psihologic al preferințelor sau cu momentul rațional al cunoașterii valorilor). În realitate, sistemul valorico-normativ este rezultatul social-istoric al interacțiunii determinismului obiectiv cu creativitatea subiectivă a omului (grupurilor umane). Nu numai valoarea economică implică determinarea obiectivă (nivelul muncii socialmente necesare, sistemul de trebuințe social-istorice, sistemul diviziunii muncii etc.), ci orice tip de valoare (politică, juridică, morală, estetică, politică, științifică etc.) are ca substract real cerințele specifice de conviețuire, acțiune, de raportare și gîndire a unor grupuri umane social-istorice determinate.

[4] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 24, Editura politică, București, 1983, p. 38.

Orice analiză, cît de sumară și superficială, a istoriei culturii umane pune în evidență istoricitatea valorilor și determinarea acestora de evoluția istorică a societății. Valorile nu sînt creații arbitrare ale omului (chiar dacă le-am socoti „opere colective"), izvorîte exclusiv din subiectivitatea pură a conștiinței. Ceea ce o orînduire socială, o clasă socială socotesc „drept", „legal", „ilegal", „corect", „bun", „frumos" „progresist", „uman" etc. depinde de condițiile istorico-concrete în care se desfășoară activitatea umană. Pe de altă parte, analiza materialist-istorică reușește să pună în evidență, în mod original, specificul intervenției momentului subiectiv în geneza sistemului valorico-normativ, creativitatea conștientă, deliberată, finalist orientată în procesul de „încărcare" a realului cu semnificația axiologică.

În continuare vom trece în revistă unele probleme relative la: a) judecățile de valoare estimative, b) la judecățile normative și c) raportarea valorilor („ierarhia valorilor").

a) *Judecățile de valoare estimative* (de evaluare) implică interpretarea realului de pe poziția diferențiată a unor grupuri sociale (atitudinile axiologice) și scot cel mai puternic în evidență participarea ideologicului la geneza valorilor. „Încărcarea" realului cu semnificație axiologică presupune, ca moment prim (nu ca desfășurare în timp, ci ca generare a procesului), elaborarea valorilor ca un sistem de apreciere, selectare și prețuire (ierarhizare) a realului din perspectiva subiectului axiologic (subiectului atitudinal-valoric). Realul este tot ceea ce reprezintă cadrul existențial al omului (natura, societatea în ansamblu, comportamentele unor oameni, operele creației umane etc.). Grupul social apreciază realul în sensul de a-l socoti încărcat pentru el cu o semnificație pozitivă sau negativă în raport cu tipul sistemului axiologic (juridic, moral, politic, social etc.); ceea ce este apreciat ca pozitiv înseamnă că este evaluat ca fiind valoare conformă cerințelor de realizare axiologică a grupului (legal, corect, echitabil, progresist, umanist, democrat etc.), iar ceea ce este apreciat ca negativ denotă valori contrare realizării axiologice a grupului (ilegal, incorect, inechitabil, injustiție, reacționar, antiumanist, antidemocratic etc.). Polarizarea valorică (aprecieri opuse realului) indică tocmai atitudini ideologice polare ale grupurilor sociale, căci grupul social apreciază realul din perspectiva concepției

sale despre lume, politice şi morale, a poziţiei sale diferite în raport cu celelalte clase sau grupuri sociale. Acelaşi fapt social poate fi apreciat în mod opus în sisteme valorico-normative exprimînd ideologii opuse ale realului. Dacă consolidarea şi apărarea proprietăţii socialiste reprezintă o valoare fundamentală de apreciere pozitivă în sistemul juridic şi moral al socialismului, aceasta denotă faptul că pentru progresul socialismului (adică realizarea ideologiei revoluţionare a partidului nostru, a politicii sale de acţiune conform intereselor fundamentale ale clasei muncitoare şi ale întregului popor) proprietatea socialistă este baza întregului progres multilateral al ţării spre atingerea opţiunilor noastre fundamentale, a concepţiei noastre despre lume, a cerinţelor obiective ale dezvoltării sociale care concordă cu interesele tuturor celor ce muncesc. De pe această poziţie, lupta contra proprietăţii capitaliste este nu numai corectă (etic şi juridic), ci şi necesară social (progresistă).

„Interpretarea“ realului prin sistemul valorico-normativ se exprimă prin judecăţile estimative, prin aceea că realul devine pentru noi (pentru un grup social, o clasă socială) corect sau incorect, bun sau rău, just sau injust, nou sau vechi, progresist sau reacţionar, uman sau antiuman etc. „Lumea noastră“ nu mai este, astfel, realul neutru, obiectivul nu mai apare în starea sa absolută şi ruptă de subiectivul uman, ci interpretat de subiectul axiologic. „Lumea noastră“ diferă, astfel, de la o clasă la alta, de la o epocă la alta căci — prin judecăţile estimative — aceeaşi realitate obiectivă este o lume incorectă, injustă, perimată pentru o clasă şi corectă, justă, viabilă pentru alta. Dacă pentru burghezie societatea capitalistă este o orînduire corectă, justă, viabilă etc. aceasta nu poate împiedica procesul necesar al mersului ascendent al omenirii spre socialism, ci reflectă tocmai poziţia obiectivă a acestei clase de a beneficia de toate injustiţiile şi inechităţile sociale proprii capitalismului, de aici şi interesul de a apăra şi consolida starea de fapt existentă. Sistemele valorico-normative generate de poziţia de clasă burgheză dau tocmai acestei orînduiri o apreciere prin care se caută să se justifice starea de fapt, să se abată atenţia de la adevăratele conflicte sociale, să se manipuleze masele spre acţiuni ce nu pun în pericol realul social existent aşa cum este el (un real istoriceşte condamnat şi practic de neacceptat). Sistemele valorico-normative generate de asemenea aprecieri valorice creează „o lume“ denaturată, falsă prin interpretarea sa şi, de aceea, o lume neviabilă din punct de vedere al determinării sociale şi incorectă din punct de vedere moral.

Judecăţile de evaluare nu fac numai o simplă apreciere, ci, pe baza acesteia, se operează o selecţie în lumea realului. Ceea ce este apreciat ca pozitiv este acceptat, ceea ce capătă aprecierea negativităţii axiologice este respins. A adera valoric la socialism înseamnă a-l aprecia ca necesar, legic, progresist, dar şi corect, etic şi a-l accepta ca fiind conform modelului (ideal) în care trebuie să se organizeze (reorganizeze) societatea. Dar aceasta nu înseamnă a-l accepta pasiv, fatalist, prin indiferenţă. Dimpotrivă, în viziunea unei înţelegeri revoluţionare şi creatoare a materialismului dialectic şi istoric, partidul nostru militează permanent şi consecvent pentru analiza lucidă, realistă, ştiinţifică a procesului de edificare a socialismului în ţara noastră. Adeziunea la socialism necesită dezvăluirea contradicţiilor reale ce apar, a lipsurilor şi posibilelor erori ce există, a greutăţilor şi situaţiilor complexe care apar şi a căilor depăşirii lor. Adeziunea la socialism nu înseamnă poleirea realităţii, idealizarea noii orînduiri. Critica şi autocritica faţă de propria noastră creaţie sînt valoric implicate în judecăţile de evaluare pe care le emitem despre socialism.

„Viaţa, întreaga dezvoltare socială — sublinia tovarăşul Nicolae Ceauşescu — demonstrează că şi în perioada de construcţie socialistă continuă să se menţină unele contradicţii sau pot apărea în continuare contradicţii care, dacă nu sînt înţelese şi nu se acţionează pentru lichidarea lor, pot căpăta forme grave, pot duce la puternice perturbări sociale... Nu trebuie să uităm nici un moment că şi în socialism — şi probabil şi în comunism — lupta între vechi şi nou constituie şi va constitui în continuare o legitate dialectică a dezvoltării“[5].

Acceptarea valorii socialismului nu trebuie interpretată ca o acceptare dogmatică, necritică, a realului, pur şi simplu. Partidul nostru militează pentru o înţelegere corectă a procesului real de edificare a socialismului, proces care conţine nu numai victorii şi realizări fundamentale,

[5] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 22, Editura politică, Bucureşti, 1982, p. 32.

ci și fapte ce trebuie respinse ca fiind contrare valorilor pe care dorim să le apărăm și să le realizăm. Nu se construiește socialismul în condiții ideale, ci în complexul de factori reali, influențele lumii vechi (din afară sau rămășițe în conștiința umană) putînd afecta aspecte particulare ale realității noastre. Combaterea lor fermă este făcută tocmai în numele și spiritul normelor și valorilor socialismului, al idealului către care ne îndreptăm și dorim să ne îndreptăm.

Aprecierea și selectarea se fac prin ierarhizările valorilor (prețuirilor) operate de judecățile estimative. Prin prețuire se elaborează o scală a valorilor, în care idealul este valoarea fundamentală ce structurează relațiile dintre valori. Idealul este un concept complex, cu numeroase dimensiuni (dimensiunea politico-ideologică, socială, morală, filosofică etc.), exprimînd esența interpretării axiologice a realității din perspectiva cerinței transformării sale. Idealul este, astfel, un model a ceea ce trebuie să fie realitatea, un scop ce trebuie să stea la baza acțiunilor noastre, un criteriu de judecată a comportamentelor noastre. „Idealul moral organizează și fixează un model al comportamentului uman și implicit al umanului, întotdeauna istoric, concret, dar totodată suficient de abstract pentru a cuprinde universalul, cît și particularul epocii, atît continuitatea, cît și discontinuitatea ethosului“[6].

În raport cu idealul, se elaborează scala valorică exprimînd valorile în structura lor ierarhică. *Codul principiilor și normelor muncii și vieții comuniștilor, ale eticii și echității socialiste* exprimă o scală de valori structurată pe baza idealului promovat de Partidul Comunist Român și explicitînd raporturile dintre valorile și normele etice cu acest ideal. Scopul acestui cod este tocmai realizarea idealului fundamental: societatea socialistă multilateral dezvoltată și trecerea în viitor la comunism. Prezentîndu-se ansamblul de valori și norme proprii principiilor vieții și muncii călăuzite de idealul partidului, *Codul* se încheie cu teza: „Membrii Partidului Comunist Român, ai Uniunii Tineretului Comunist, toți cetățenii patriei noastre socialiste trebuie să-și facă din aceste norme o călăuză permanentă în activitatea lor politică și profesională, în viața de fiecare zi, să acționeze cu consecvență și fermitate pentru ca înaltele principii de etică și echitate ale socialismului și comunismului să pătrundă tot mai adînc în toate domeniile vieții sociale, contribuind la crearea omului nou, înaintat al societății noastre, la accelerarea mersului înainte al patriei pe calea civilizației comuniste“[7].

[6] N. Bellu, V. Popescu, L. Miroș, V. Zamfirescu, *Tineretul și idealul moral*, Editura Academiei R.S.R., București, 1969, p. 39.

b. *Judecățile normative* transcriu evaluările în cerințe practice ale conduitei umane. Normele sînt generate de valori, avînd funcțiile de: explicitare a modelului abstract al valorii; de apărare a valorilor prin instituționalizarea evaluărilor într-un sistem de obligații și interdicții; de prescriere de comportamente (ideale) conform sistemului de obligații și interdicții; de incitare la acțiune (stimulare) pentru a îndeplini aceste obligații și a nu încălca interdicțiile prin sistemul de sancțiuni (recompense) pozitive și negative.

Judecățile normative, generate direct de cele evaluative, implică întreaga atitudine ideologică a unei clase sau societăți. Normele nu sînt neutre axiologic și ideologic. Chiar dacă se instituționalizează pe ansamblul societății, ele exprimă interpretarea axiologică, politică, ideologică a unei clase, codifică comportamentele de pe pozițiile unei clase. Este „obligatoriu“ ceea ce corespunde sistemului de valori al clasei (în primul rînd idealului) și este „interdicție“ ceea ce pune în pericol acest sistem de valori.

Judecățile normative interpretează conduitele umane în raport cu ceea ce este obligatoriu, interzis și permis. Analiza structurii logice a gîndirii umane se impune din ce în ce mai mult în actuala etapă de dezvoltare a științelor. Sub orice formă s-ar prezenta, la orice domeniu al cunoașterii s-ar raporta, gîndirea umană urmează o anumită „ordine logică“ ce constituie o condiție necesară nu numai a judecării corecte, ci și a activității practice a omului.

Apariția logicilor modale, larga lor folosire, exprimă tocmai necesitatea ca și în domeniul judecăților normative gîndirea umană să capete un fundament clar, coerent și explicit. Coerența sistemului normativ (derivarea necontradictorie a normelor) a dus la elaborarea unor

[7] *Codul principiilor și normelor muncii și vieții comuniștilor, ale eticii și echității socialiste*, Editura politică, București, 1974, p. 29—30.

logici modale specifice sistemelor normative, existînd actualmente diferite logici deontice..

Normele sînt corelate cu anumite *imperative* care exprimă principiile ce reglementează — în cadrul unui sistem normativ dat — orientările comportamentelor axiologice ale oamenilor. Principii cum ar fi cel al datoriei, responsabilității și libertății față de „lumea valorico-normativă" exprimă în cel mai înalt grad „încărcătura" ideologică a unui sistem axiologic, ele fundamentînd modul de comportare față de norme și valori. Din punct de vedere al materialismului istoric — spre deosebire de orientările neokantiene, pozitiviste, existențialiste etc. — necesitatea ce stă la baza comportamentului uman nu este nici pur exterioară omului și nici pur subiectivă. Judecățile imperative exprimă poziția social-ideologică a unui grup social. Toate sistemele axiologico-normative conțin printre judecățile imperative pe cea a datoriei. Imperativul datoriei nu exprimă o cerință a priorică a eului, o caracteristică atemporală a subiectului. Datoria nu poate fi înțeleasă decît în raport cu semnificația socială a ceea ce statuează valorile și normele sistemului concret, în raport cu principiile sistemului.

Pentru sistemul moralei noastre socialiste principiile de bază sînt cele ale atitudinii înaintate față de muncă, umanismul revoluționar, patriotismul socialist, atașamentul pentru cauza socialismului, pentru autoafirmarea liberă a omului, participarea deplină la realizarea intereselor generale, principiile echității socialiste etc. „Principiile eticii socialiste pornesc de la lichidarea proprietății capitaliste asupra mijloacelor de producție, a oricărei exploatări și inegalități sociale și naționale. Ele se bazează pe proprietatea socialistă asupra mijloacelor de producție, pe afirmarea noilor relații de producție și a principiilor de repartiție socialistă, pe egalitate și dreptate socială"[8].

Datoria apare ca un imperativ de a asigura realizarea în fapt a acestor principii. Responsabilitatea este tocmai rezultanta directă a faptului că fiecare este obiectiv chemat să contribuie la înfăptuirea intereselor generale, că și de participarea sa depinde progresul general al țării. Angajarea este un imperativ rezultat din caracteristica construcției socialiste în țara noastră de a se realiza prin atragerea largă și reală a tuturor la rezolvarea problemelor generale. Libertatea este imperativul adeziunii conștiente (prin înțelegerea necesității) la cauza generală a socialismului.

c) *Judecățile de valorizare* (raportarea valorilor, „ierarhia valorilor") se referă la procesele care au loc după apariția valorilor și normelor, prin folosirea acestora în vederea recunoașterii valorilor, acordării de valoare și ierarhizare valorică. Judecățile de valorizare afectează direct eficiența socială a valorilor, capacitatea lor de a influența practic viața societății. „*Valorizarea* este un act de prețuire, de apropriere a valorilor, rezultat al unui proces de *recunoaștere,* care presupune existența prealabilă obiectivă a valorilor. Valoarea reprezintă o investiție de inteligență, de sensibilitate, de pasiune și fantezie etc. *Valorizarea* este realizarea acestei investiții ca izvor de bogăție *spirituală* și factor de acțiune"[9]. Valorile și normele exprimă — după cum am arătat — modele ideale ale existenței (existența necesară și posibilă în virtutea unor principii și a unui ideal). Valorizările se referă la procesul în care aceste modele ideale sînt recunoscute a ființa în fapt, sînt atribuite realului. Tocmai prin judecățile de valorizare, valorile și normele pot deveni modele practice, concrete de acțiune. Valoarea de *cinste* este valorizată în atribuirea ei unor compartimente cum ar fi lupta pentru adevăr, pentru combaterea corupției, pentru respectarea cerințelor repartiției după muncă etc. Valoarea de *echitate* este valorizată prin atribuirea ei unor fapte cum ar fi existența unei diferențieri în repartiția ca urmare a unei munci diferențiate (cantitativ și calitativ) etc. Judecata de valorizare, „Apărarea patriei este o datorie supremă a fiecărui cetățean al patriei noastre", dă valorii de *datorie* și imperativului realizării acesteia o semnificație concretă, atribuind apărării patriei valoarea de *datorie*, prețuind această apărare ca expresia cea mai înaltă a datoriei.

Procesul de evaluare a obiectelor și acțiunilor are următoarele momente mai importante: a) formularea judecăților de valoare de către individ sau grup, b) critica

[8] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, Editura politică, București, 1975, p. 157.

[9] Al. Tănase, *Cultură și civilizație*, Editura politică, București, 1977, p. 61.

judecăţilor de valoare formulate prin raportarea la imperativele supreme (postulatele de valoare) şi normele date, c) reformularea eventuală a judecăţilor de valoare în urma criticii, precum şi a metajudecăţilor logice (de adevăr sau de fals), d) constituirea sistemului de valori (inclusiv a ierarhiei valorilor), altfel spus „clasificarea valorilor şi ierarhizarea lor".

Ultimul moment presupune adoptarea unei „unităţi de măsură" a valorilor, astfel încît să putem decide, de exemplu, dacă x este la fel de bun ca y, x este mai bun ca y sau y este mai bun ca x.

Acest aspect este deosebit de important pentru fundamentarea echităţii sociale în recompensarea sau sancţionarea indivizilor, aşa cum am mai menţionat.

3. *Coordonata prospectivă a normativităţii sociale şi strategia ideologică a acţiunii P.C.R. de promovare a principiilor eticii şi echităţii socialiste.* Unitatea consubstanţială dintre dimensiunea axiologică şi cea politico-ideologică a valorilor şi normelor apare cu o deosebită evidenţă atunci cînd le analizăm pe acestea din urmă din perspectiva dinamicii exigenţelor sociale, ale conducerii ştiinţifice a procesului edificării socialismului de către poporul muncitor, în frunte cu partidul comunist, şi, implicit, ale dezvoltării ordinii şi răspunderii fiecărui individ. „Să avem permanent în vedere că dezvoltarea democraţiei socialiste, participarea largă a maselor populare la conducere nu trebuie să slăbească, ci, dimpotrivă să întărească ordinea, răspunderea faţă de societate a fiecărui cetăţean. Să asigurăm o strînsă colaborare şi unitate între organele chemate să vegheze la aplicarea legilor şi la sancţionarea celor care le încalcă. Îmbinarea acestor două laturi ale activităţii sociale constituie o parte integrantă, unitară, a unei adevărate democraţii muncitoreşti şi socialiste"![10] — sublinia tovarăşul Nicolae Ceauşescu la cel de-al doilea Congres al consiliilor oamenilor muncii. Rezultă cu claritate necesitatea îmbinării acţiunii opiniei publice cu cea a statului, a organelor sale legislative pentru conservarea normativităţii sociale, pentru amplificarea procesului transformării imperativelor principiilor eti-

[10] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 22, Editura politică, Bucureşti, 1982, p. 189.

cii şi echităţii socialiste în fapte de conştiinţă, în comportamente înaintate ale tuturor cetăţenilor patriei, opţiunea lor conştientă la idealurile socialismului şi comunismului.

Elaborînd politica de perspectivă a dezvoltării României socialiste, Partidul Comunist Român realizează o opţiune fundamentală aderînd conştient şi deplin atît la cerinţa obiectivă a progresului ţării noastre, cît şi la dorinţele şi aspiraţiile vitale ale poporului român de edificare a societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi de trecere treptată spre comunism. Această adeziune nu implică doar un act de cunoaştere teoretică, ci şi o orientare de valoare, de apreciere, selectare şi preţuire (ierarhizare) a alternativelor posibile pe baza scopului fundamental al întregii politici şi activităţi practice a partidului.

Valorile* şi normele specifice socialismului joacă un rol social esenţial în elaborarea întregii strategii de acţiune a Partidului Comunist Român deoarece ele prefigurează modele de organizare a relaţiilor sociale, de comportamente şi mentalităţi, constituind astfel şi obiective de realizat.

După cum am arătat, valorile şi normele proprii societăţii noastre exprimă realul sub o dublă funcţionalitate. Valorile şi normele reflectă, în primul rînd, realitatea existentă, noua noastră organizare social-economică, evoluţia ascendentă a democraţiei socialiste. „Democraţia socialistă se va dezvolta prin măsura ridicării gradului de pregătire şi competenţă a oamenilor muncii, lărgirii orizontului de cunoaştere şi nivelului lor ideologic şi politic. Posibilitatea pe care societatea o asigură tuturor oamenilor muncii de a participa la conducerea statului, la adoptarea deciziilor, presupune întărirea răspunderii fiecărui cetăţean pentru respectarea Constituţiei, a tuturor legilor ţării. Democraţia socialistă este incompatibilă cu orice manifestare anarhică, cu orice încălcare a normelor de convieţuire socială şi a legilor ţării"[11]. Din această apreciere a partidului rezultă cu claritate necesitatea îmbinării normativităţii morale cu respectarea neabătută a legalităţii socialiste, cu promovarea consecventă a funcţiilor ideo-

* Deoarece atributul de valoare se poate aplica şi unor obiecte naturale, precizăm că aici restrîngem reflecţiile la obiectele create de om şi la acţiunile umane sau la sisteme de acţiuni.

[11] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi înaintare a României spre comunism*, Editura politică, Bucureşti, 1975, p. 132.

logice, etice și juridice ale societății socialiste, rezultă eficiența funcției ideologice a democrației socialiste în codificarea și decodificarea normelor, transformarea normelor în convingeri, în motivații ale întăririi răspunderii fiecărui individ pentru destinele colectivității, ale întregii societăți. Este vorba de impactul normă-valoare-ideologie în sistemul dezvoltării democrației socialiste.

În acest sens valorile și normele fac parte nemijlocită din realitatea empirică, de zi cu zi, fiind realizate prin întreaga practică socială. Pe de altă parte, valorile și normele reprezintă realitatea în schimbarea și perfecționarea sa continuă, în ceea ce este posibil și necesar, fiind modele către care tinde existența și în conformitate cu care trebuie transformată această existență.

Dacă valorile și normele ar avea doar funcția de reflectare și consfințire a unei realități date, existente, ele n-ar face decît să consemneze ceea ce toți oamenii îndeplinesc și ar înceta a mai fi necesare. Valorile și normele exprimă, în al doilea rînd, ceea ce se realizează, dar nu se înfăptuiește oricînd și oricum, automat. Dacă valorile și normele ar avea doar funcție de prefigurare a ceea ce trebuie (modelul), fără a exprima și ceea ce se înfăptuiește, ele ar fi niște scheme abstracte ale unui viitor încă îndepărtat. În fapt, modelul poate fi model tocmai pentru că el este realizabil și realizat procesual în prezent și în viitor.

În acest fel cele două aspecte exprimă o relație dialectică ce vizează însăși dialectica realității; unitatea contradictorie dintre real și posibil, dintre existență la un moment dat și existența ca tendință a devenirii. Unitatea dialectică dintre real și posibil stă la baza înțelegerii corecte a elaborării strategiilor de acțiune. „Există o realitate empirică, dar există, de asemenea, realități potențiale. Relația dintre acestea poate fi sau nu înțeleasă dialectic. La un nivel simplist acestea sînt lumea faptelor și lumea valorilor, lumea care există și lumea pe care o vrem. Ele sînt lumea prezentului și lumea posibilă a viitorului. Înțelegerea corectă constă în a presupune mai mult decît atît, iar concluzia de bază este că potențialul este totdeauna prezent și în empiric, la fel ca niște frați gemeni, pentru a vorbi astfel și, prin aceasta, nici unul nu poate fi înțeles fără celălalt“[12].

[12] John Galtung, *The True Worlds. A Transnational Perspective*. The Free Press, New York, 1980, p. 26.

Valorile și normele sînt modele și realitate înfăptuită, cerințe de acțiune și expresii ale acestei acțiuni. Tocmai din această dialectică a realului și posibilului necesar în dinamica valorilor și normelor rezultă funcția prospectivă a acestora. Axiologicul și ideologicul constituie, în acest cadru, două laturi indisolubile ale conducerii previzionale a societății noastre.

Previziunea este un element central al conducerii științifice a societății realizate de către partidul nostru. „A fi cu adevărat marxist-leninist înseamnă — arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu — a fi un explorator îndrăzneț și experimentat al drumului nou pe care îl deschide omenirii socialismul și comunismul, un cutezător vizionar al zilei de mîine pornind de la realitățile și cerințele arzătoare ale zilei de azi, precum și de la concluziile, generalizate pe plan teoretic, ale experienței de ieri și de azi“[13].

Previziunea reprezintă nu o simplă „citire“ a unui viitor care există prefigurat și care trebuie doar a fi cunoscut și realizat. În „previziunea socială“ se întîlnesc trei elemente: 1) previziunea, „condiție a realizării“, 2) previziunea, „propunere de construcție“ (aspectul prognostic), 3) previziunea ca „anticipare rațională a ceea ce se va întîmpla“[14].

În concepția teoretică și atitudinea practică a partidului nostru, previziunea social-politică implică o angajare față de prezent și viitor, atît o cunoaștere a ceea ce este posibil și necesar, cît și o opțiune (selecție) în raport cu valorile și scopurile pe care dorim să le realizăm. Viitorul îl creăm noi în raport cu alegerea deliberată, liberă și responsabilă a căilor de dezvoltare. În aceasta constă marea responsabilitate socială a conducerii întregii noastre societăți de către Partidul Comunist Român: nu numai a realiza sarcinile de viitor, ci și a contura acest viitor, a-l modela așa cum noi îl concepem pe baza condițiilor, resurselor, necesităților, aspirațiilor, tradițiilor modului nostru de gîndire și de acțiune. A conduce societatea înseamnă a decide asupra drumului care trebuie

[13] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 6, Editura politică, București, 1972, p. 644—645.

[14] Gh. Enescu, *Filosofie și logică*, Editura științifică, București, 1973, p. 80—81.

urmat, a opta din diversitatea alternativelor posibile asupra alternativei dezirabile (a alternativei celei mai optime de realizat). „Modul în care o societate organizează existența membrilor săi implică o alegere inițială între alternative istorice care sînt determinate de nivelul moștenit al culturii materiale și intelectuale. Opțiunea însăși rezultă din jocul intereselor predominante. Ea anticipează moduri specifice de a transforma și folosi omul și natura și respinge altele“[15].

Realul actualizează una dintre posibilități și generează în continuare noi seturi de posibilități. Experiența arată că în dinamica dezvoltării sociale, trecerea de la real la posibil și de la posibil la real nu exprimă un drum liniar, unidimensionat. Există un cîmp de posibilități („viitorii posibili“) implicînd angajări diferite, direcții diverse. Este cunoscută teza de bază a materialismului istoric conform căreia oamenii sînt singurii realizatori ai propriei lor dezvoltări. Necesitățile obiective acționează doar prin medierea acțiunii practice a oamenilor.

Istoria realizată spontan implică supunerea față de „jocul orb“ al necesității. Istoria realizată prin conducerea științifică de către partid a dezvoltării țării noastre înseamnă „a judeca“ și „evalua“ necesitatea conform valorilor și normelor pe care P.C.R. le pune la baza societății pe care o construim.

Astfel, valorile și normele morale ne apar ca adevărate „grile de selecție“ care intervin între ansamblul alternativelor posibile și grupul mai restrîns al alternativelor deziderabile în procesul de luare a deciziilor, de alegere a scopurilor. Ca model al realului, valorile și normele socialiste devin scop de înfăptuit, criterii de selecție a ceea ce corespunde cu scopul propus. „De fapt, problema fundamentală a conducerii științifice este determinarea corectă a scopurilor și analiza justă a mijloacelor și metodelor care să permită realizarea lor, în raport cu condițiile obiective existente, întemeindu-se pe o cunoaștere temeinică a realităților care urmează a fi îndrumate pe un făgaș, controlate și transformate“[16].

---

[15] Herbert Marcuse, *Scrieri filosofice,* Editura politică, București, 1977, p. 302.

[16] Emil Mihuleac, *Trăsături și principii ale conducerii în Republica Socialistă România,* Editura Academiei R.S.R., București, 1981, p. 34.

Atitudinea critică față de unele aspecte ale funcționării societății se îmbină cu cea proiectivă (cum ar trebui să arate realul), punînd în evidență judecățile de valoare, atît referitoare la prezent, cît și la viitor. Confruntînd ceea ce există cu ceea ce ar dori să fie (valoarea ca model), omul își construiește scopul și își definește mijloacele pe care le va folosi în realizarea acestuia. Atît scopul, cît și mijloacele sînt o expresie a valorilor pe care oamenii și le-au însușit și tind a le înfăptui.

Funcția prospectivă a valorilor și normelor se exprimă concret în mai multe momente ale acțiunii: a) elaborarea modelului către care tindem; b) fixarea concretă a scopurilor pe diferite etape pentru a ajunge la acest model; c) găsirea mijloacelor celor mai apte și acceptabile de realizare a scopului. Înțelegerea deplină a acestei funcții prospective se conjugă cu luarea în considerare a întregului sistem valorico-normativ al unei clase (societăți) și nu a valorilor sau normelor izolate. În acest fel, sistemul de valori, norme, principii și idealul promovat de partid reprezintă imaginea axiologică multilaterală a societății pe care o edificăm.

În documentele de partid, în lucrările secretarului său general, tovarășul Nicolae Ceaușescu, analiza prospectivă a dezvoltării țării noastre se face tocmai prin raportarea viitorului la valorile civilizației socialiste. Politica originală și științifică de construire a socialismului și comunismului în țara noastră se bazează, printre altele, dar în mod esențial, pe evaluarea *tuturor* măsurilor în raport cu gradul în care ele corespund principiilor valorilor și normelor societății noastre.

În consecință, nu putem fi de acord cu concepția lui Karl Popper în problema caracterului prospectiv al ideologiei marxiste, al predicției valorilor și normelor specifice societății socialiste pe care le consideră de domeniul speculației „metafizice“, ele neavînd vreo semnificație științifică[17]. Autorul acestei teze, așa cum este ea prezentată și în alte lucrări ale sale, pentru a da „temei criticii socialismului“, stabilește o dihotomie între judecățile descriptive (caracteristice științelor naturii) și judecățile prescriptive (caracteristice științelor normative); ultimele neputînd fi caracterizate după părerea sa ca științifice. Fără a nega

---

[17] Karl R. Popper, *Logica cercetării,* Editura științifică și enciclopedică, București, 1981, p. 204.

diferențele reale între cele două tipuri de judecăți (descriptive și prescriptive), este vizibil că asertiunile lui Popper urmăresc să eludeze caracterul științific și prospectiv al marxismului, definindu-l ca speculativ și inoperant. O asemenea „critică" a marxismului este caracteristică orientărilor ideologice burgheze contemporane în ansamblul lor, folosindu-se stratagema identificării marxismului cu disciplinele „normative, imperative, utopice și, în ultimă instanță, escatologice".

Tocmai în direcția unității dintre teorie și practică acționează ideologia marxistă a Partidului Comunist Român. Se urmărește cu consecvență științifică *dialectica dintre scop, mijloc și practica conducerii vieții sociale*. De altfel, unitatea dintre scopuri și mijloace și corespondența lor principială cu valorile și normele ce călăuzesc societatea socialistă reprezintă un aspect esențial al funcției prospective a valorilor. Dar conducerea societății nu se reduce la elaborarea scopurilor și mijloacelor. Deciziile luate trebuie realizate și aceasta impune organizarea practică a conducerii. Ceea ce caracterizează evoluția democrației socialiste, conducerea științifică exercitată de partid, se referă la antrenarea directă a maselor la toate fazele procesului social al acesteia, de la luarea deciziilor la realizarea lor. „În sistemul democrației noastre muncitorești, socialiste — arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu —, un rol de importanță deosebită îl au consiliile oamenilor muncii. Dispunem în toate sectoarele de activitate de peste 6 000 de consilii ale oamenilor muncii, la activitatea cărora participă circa 114 000 oameni ai muncii, cadre de conducere, activiști de partid și de stat din care peste 30% muncitori direct din producție. Consiliile oamenilor muncii au răspunderea de a asigura elaborarea planurilor tuturor unităților, acționînd ca organe ale autoconducerii și autogestiunii muncitorești. Ele poartă răspunderea pentru activitatea ce o desfășoară în fața colectivelor de oameni ai muncii, prezentînd dări de seamă în cadrul adunărilor generale ale acestora"[18].

Participarea maselor largi la conducere, implicarea lor directă în procesul de luare a deciziilor în cele mai importante domenii de activitate presupun o largă și pro-

[18] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 22, Editura politică, București, 1982, p. 183.

fundă activitate de educare a maselor. „Gradul de participare a maselor la decizie și conducere precum și dreptul lor de control asupra activității diferitelor organe reprezentative în sistemul organizațional al societății sînt condiționate de asigurarea unui nivel ridicat de competență al acestora, de lărgirea orizontului lor de cunoaștere și de cultură — fapt pentru care —, în potențarea eficienței acțiunii agentului, socialismul inițiază o puternică dezvoltare a învățămîntului și culturii, stimulează un evantai larg de activități instructiv-educative și politico-ideologice"[19].

Valorile și normele care stau la baza societății noastre și ghidează întreaga conducere a societății trebuie să fie însușite de cele mai largi mase, să devină aspirații și motivații ale acțiunii oamenilor.

Funcția prospectivă a valorilor și normelor se exprimă, sub aspectul său practic social, nu numai ca model către care trebuie orientată dezvoltarea socială, ci ca model către care aspiră în tot mai mare măsură oamenii. Acest al doilea aspect nu se realizează de la sine, el presupunînd un proces complex și de durată, cu unele contradicții proprii.

Avînd în centrul său omul — ca scop fundamental al întregii activități — politica partidului și statului nostru se orientează spre formarea omului nou, capabil a crea un nou tip de organizare a relațiilor sociale. Fără a ne propune să tratăm pe larg activitatea instructiv-educativă în etapa actuală, dorim a schița cîteva aspecte ale procesului de internalizare a valorilor și normelor și să încercăm a prezenta strategia partidului în domeniul educației multilaterale a maselor.

Pentru ca valorile și normele să joace efectiv un rol social ele trebuie să fie însușite de oameni, să devină elemente componente subiectivității individului. Acest proces de ***internalizare*** implică nu numai o simplă cunoaștere a ceea ce promovează și semnifică valorile și normele, ci însușirea de comportamente sociale conforme cerințelor acestora, formarea personalității individului pe baza cadrului axiologico-ideologic semnificat de valori și norme. Are loc, așa cum am mai arătat, un proces de integrare

[19] Ion Tudosescu, *Rolul factorului subiectiv în determinismul vieții sociale*, în „Revista de filosofie" nr. 6/1980, p. 688.

valorico-normativă care trece prin mai multe etape: adaptarea, asimilarea, identificarea.

În etapa adoptării, valorile și normele sînt încă „exterioare" individului, formînd un sistem de constrîngeri (obligații și interdicții) care trebuie respectate. În această etapă, individul respectă valorile și normele pentru a nu fi supus sancțiunilor diverse, conformîndu-se lor fără a înțelege încă semnificația socială a prevederilor. În etapa asimilării, valorile și normele sînt acceptate ca ceva necesar și util societății și individului. Omul cunoaște și înțelege prevederile și învață să se comporte cît mai apropiat de cerințele stipulate de „o comportare corectă". În etapa identificării, are loc adeziunea subiectivă totală a individului. Valorile și normele sînt respectate nu pentru că trebuie, ci pentru că omul nu poate să se comporte altfel decît în spiritul lor. Controlul exterior (prin sancțiuni) este înlocuit prin cel interior (sentimentul datoriei, responsabilității, cinstei, onoarei, demnității etc.).

În fiecare din aceste etape, subiectul axiologic se află în situații concrete diferite, avînd o receptivitate diferențiată față de munca educativă și cerințe deosebite de la această muncă.

În analiza muncii educative s-a încetățenit de mult teza necesității unei activități diferențiate dar, după părerea noastră, această cerință este prezentată uneori unilateral. Se vorbește despre diferențierea muncii de educație, a propagandei, a preocupărilor de formare a personalității umane în raport cu sexul, vîrsta, profesia, nivelul de pregătire, mediul familial etc., adică cu factori care doar condiționează nivelul receptiv și cerințele educativ-instructive ale omului. Diferențierea trebuie, în opinia noastră, realizată, în primul rînd, pe baza caracteristicilor proprii receptivității axiologice, a elementelor interne subiectului axiologic (adică luîndu-se în considerare stadiul procesului de integrare valorico-normativă). Nu se pot aplica aceleași mijloace de educație unui om care înțelege bine normele și unui om care n-a ajuns să le înțeleagă.

În elaborarea strategiilor muncii educativ-instructive pot fi mai multe alternative, fiecare oferind (în proporții diverse) o serie de avantaje și dezavantaje care trebuie luate în considerare atunci cînd se decide asupra unor programe și planuri de acțiune.

O alternativă poate fi munca globală, adresîndu-se nediferențiat oamenilor, pornind de la ideea că fiecare va

recepta ceea ce constituie un interes și va înțelege ceea ce este capabil la un moment dat. Diferențierea ar fi implicită, prin rezultatul muncii educative. Realizarea unor acțiuni diverse pentru o masă nediferențiată ar asigura, în timp, ca indivizii să-și însușească treptat ceea ce este necesar. Avantajul strategiei constă în simplificarea mijloacelor folosite, în economisirea de forțe, în cazul în care nu cunoaștem suficient cerințele specifice unor grupuri diverse de oameni. Dezavantajele sînt mari, pericolul fiind nu în lipsa de suficiență a acțiunilor, ci, în special, în dezinteresul pentru acțiuni educative în general. Strategia muncii globale (nediferențiate) omite faptul că în etapa adaptării normative, individul nu simte încă necesitatea de a-și însuși valorile și normele și, deci, nu va fi nici receptiv față de ceea ce i se comunică (nu numai că nu va înțelege, dar nu va dori să facă efortul pentru a înțelege). De aceea, de cele mai multe ori, acțiunile nediferențiate se dovedesc formale, ineficiente și chiar dăunătoare (îndepărtîndu-l pe om de aceste acțiuni și făcîndu-l nereceptiv chiar în cazul în care se va afla în situația de a participa la o acțiune făcută exact pe specificul cerințelor sale).

Alternativele diverse ale muncii educative diferențiate sînt cu atît mai eficiente cu cît ele „ajung" mai direct la individualitatea omului. Atunci cînd diferențierea se oprește la individ (și nu la individualitate), adică la ceea ce este exterior personalității, subiectivității (sex, vîrstă, profesie, nivel de pregătire etc.) eficiența este încă redusă. Strategia diferențierii pe individ este încă exterioară, adică o particularizare a doar ce li se spune oamenilor. Experiențe numeroase atestă că deși există multe avantaje față de strategia globală, eficiența este încă redusă (de multe ori aparentă). Oameni de aceeași vîrstă, profesie, pregătire, vechime în muncă, mediu familial etc. pot fi diferiți sub aspectul subiectiv, al personalității lor. Și invers, oameni cu asemenea caracteristici diferite pot să se asemene ca profil spiritual. Concluzia constă în a accepta strategia diferențierii muncii educativ-formative în raport cu nivelul de integrare valorico-normativă, cu gradul de formare a personalității umane.

În numeroase documente de partid se subliniază că întreaga activitate educativ-formativă trebuie să răspundă

cerințelor specifice indivizilor, gradului lor de înțelegere, receptivității lor. Strategia diferențierii de acest tip permite o activitate de conținut deosebită (am denumi-o „cumdiferențiere") o particularizare a modului în care i se prezintă problemele pentru a învinge, a forma adeziunea efectivă față de ceea ce dorim a promova.

Organizarea muncii educative din această perspectivă implică eforturi mai mari de a cunoaște aspecte intime omului (a sta de vorbă cu fiecare membru al unui colectiv de muncă, a vedea cum se comportă el în viața de fiecare zi, a înțelege dorințele sale, a veni în întîmpinarea aspirațiilor sale), dar oferă și avantaje deosebite, asigurînd o reală eficiență în acest domeniu.

Activitatea politico-educativă, ideologică (înțeleasă ca acțiune socială complexă) nu poate fi redusă la propagandă, la acțiuni educative teoretice (spectacole cultural-artistice, conferințe, lecții etc.). La baza educației se află munca. Educația prin muncă este o latură esențială a educației. Educația prin muncă și prin propagandă sînt două laturi complementare și interdependente.

Dacă acceptăm teza că internalizarea valorilor și normelor se face în procesul de integrare valorico-normativă, atunci însuși acest proces reprezintă, de fapt, un subproces (un element component foarte important) al unui proces general de integrare socială și în muncă.

Începînd cu primele activități pe care le realizează copilul (din familie chiar, apoi munca de învățare în școală), trecînd la ceea ce este esențial vieții omului (munca în sensul strict al termenului), omul își însușește valori și norme ca răspuns la cerințele practice sociale. Educația prin muncă și pentru muncă (două aspecte ale aceleiași realități) este tocmai activitatea de desprindere a semnificațiilor axiologice ale muncii (educația prin muncă) și de formare a comportamentelor conform cerințelor valorilor societății noastre (educația pentru muncă). În socialism, munca devine expresia cea mai sintetică a noilor relații sociale. „Munca este o îndatorire fundamentală, de onoare, a fiecărui comunist, a tuturor cetățenilor; fiecare trebuie să dea dovadă de o înaltă conștiință profesională, de responsabilitate în îndeplinirea sarcinilor încredințate, să combată manifestările de parazitism, orice în-

cercare de însușire prin abuz, necinste sau înșelăciune a roadelor muncii altora"[20].

Dintre alternativele posibile ale activității educative, cea mai eficientă (deci de dorit) se dovedește cea care îmbină educația prin muncă cu cea prin propagandă adresată direct individualității. Educația prin muncă implică însă o activitate complexă pe două planuri conjugate: a) asigurarea cadrului social al muncii astfel ca aceasta să contribuie efectiv la educația omului; b) îndrumarea fiecărui individ pentru a „extrage" corect toate semnificațiile educative din munca pe care o desfășoară.

Strategia educației prin muncă și pentru muncă nu se confundă cu ideea că, spontan, omul „se va educa" prin simplul fapt că muncește. Educația prin muncă se bazează pe teze ca: realitatea obiectivă, relațiile de muncă exprimă ele însele valorile și normele specifice socialismului, în modul în care este condusă o întreprindere se oglindește întregul sistem axiologic al societății. Relațiile de muncă ne apar ca expresii practice ale valorilor și normelor devenite fapte sociale. Educația prin muncă înseamnă, în fond, activitateta de decodificare a sensului valoric implicat în relațiile de muncă și de comparare a ceea ce se propagă prin propaganda teoretică cu ceea ce rezultă din această propagandă prin puterea faptelor. Pe de altă parte, educația prin muncă nu înseamnă a lăsa pe individ să decodifice singur aceste sensuri axiologice. Educația teoretică trebuie să explice — în raport cu nivelul de integrare valorică, cu personalitatea individului —, în mod diferențiat, fiecărui om, sensul valoric al politicii, să dezvăluie valorile în spatele unor fapte minore cotidiene, să ajute pe om să înțeleagă mecanismele de acțiune practică a valorilor și normelor, raporturile dialectice dintre cerințele idealului și aspirațiilor. Idealul și aspirația constituie forța de atracție a indivizilor și a grupurilor sociale spre noi culmi ale înfăptuirii personalității umane în cele mai diferite genuri de activitate. Stimulat continuu de privirea critică a realității sociale, de nemulțumirea față de deficiențe și de rîvna de perfecțiune, produs al previziunii științifice și fanteziei creatoare controlată de trebuințe și necesități, idealul deschide, în fiecare etapă,

[20] *Programul Partidului Comunist de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, Editura politică, București, 1975, p. 158.

noi orizonturi inițiativei și creației umane. Idealul exercită o acțiune stenică, constructivă, polarizează și direcționează resursele ființei umane, previne dezagregarea și dispersarea forțelor individului sau grupului social[21].

O asemenea strategie nu este lipsită de dificultăți. Practica arată că, uneori, există abateri de la normele și principiile socialiste din partea unor oameni (chiar cu funcții de răspundere în cadrul unor întreprinderi, instituții etc.). Încălcările practice ale valorilor și normelor, ale raporturilor dintre ideal și aspirație produc o deformare a semnificației acestora. Înțelegerea acestor deformări nu este simplă și ușoară pentru unii oameni ce nu pot distinge totdeauna abaterea de la normă de norma însăși. Iată de ce, educația prin muncă necesită activitatea educativă explicită care să decodifice corect și aceste abateri de la norme.

Strategia generală a activității politico-educative are în vedere o paletă foarte variată de modalități conexe și unitare în scopul transformării valorilor și normelor în aspirații și motivații personale, în conduite de comportament și obișnuințe. Transformarea revoluționară a principiilor eticii și echității socialiste din deziderate în fapte de conștiință, în atitudini și comportamente înaintate în toate ipostazele vieții, este cerința primordială a normativității sociale a procesului educațional, organizat și condus de către Partidul Comunist Român.

Așadar, rolul funcțiilor sociale și ideologice ale normativității, întreaga ideologie revoluționară marxistă a partidului nostru, reflectînd just cerințele obiective ale dezvoltării sociale, constituie o puternică forță a progresului istoric. Ea are un rol uriaș în unirea și mobilizarea maselor în lupta pentru făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism. Ideologia revoluționară a Partidului Comunist Român exprimă fidel interesele și aspirațiile clasei muncitoare, a tuturor oamenilor muncii, reprezintă reflectarea sintetică și științifică a legităților obiective ale dezvoltării sociale, reprezintă temeiul teoretic și politic al dezvoltării conștiinței sociale, al formării omului nou — scop suprem al noii orînduiri.

[21] Cornel Popa, *Ideal, program, acțiune* în vol. *Acțiune, decizie, responsabilitate*, Editura Academiei R.S.R., București, 1976, p. 40—41.

DIALECTICA IDEOLOGIE—PSIHOLOGIE SOCIALĂ ÎN ACTIVITATEA POLITICO-EDUCATIVĂ

Petru Pânzaru

În studiul de față ideologia va fi privită și analizată nu exclusiv, dar precumpănitor, din unghiul de vedere al psihologiei sociale, adică nu ca un *concept* în raport cu alte *concepte*, ci ca un *fapt de viață* social-umană, generat de aceasta și cu un rol, cu o influență considerabilă asupra dinamicii sociale, asupra comportamentelor colective, de grup și individuale, ca un factor responsabil pentru numeroase evenimente istorice sau cotidiene cu sens fie pozitiv, fie negativ în raport cu criteriile de valoare ale progresului.

Pe drept cuvînt remarca Ovidiu Trăsnea că „cercetările s-au concentrat spre specificul ideologiei (problemă dezbătută mai bine de un secol) și spre structurile diferitelor ideologii, și mai puțin, dacă nu chiar deloc, *asupra dinamicii ideologiilor*“[1]. Dar ce înseamnă a cerceta dinamica ideologiilor altceva decît a dezvălui raporturile dialectice ale acestora *cu viața reală* a comunităților sociale, a dinamicii sociale, cu alte cuvinte, a analiza influența ideologiilor asupra progresului sau regresului social, a clarifica sensul și șansele coliziunii dintre ideologiile purtătoare de progres social-uman și cele conservatoare, reacționare, antiumaniste?

Una dintre cele mai mari erori pe care le comite epoca noastră — pretins covîrșită de știință și tehnologie, deci pretins „dezideologizată“ — este subaprecierea rolului jucat de ideologii în toate domeniile existenței sociale. O „radiografiere“ scrupuloasă a acestora ar scoate pretutindeni la iveală influențele ideologiei, impactul ei asupra

[1] Ovidiu Trăsnea, *Caracteristici ale confruntărilor de idei în capitalismul contemporan*, în „Revista de filosofie“, nr. 4/1982, p. 334.

macrodeciziilor politice, economice, militare, culturale ş.a.m.d., ca să nu mai evocăm relaţiile internaţionale. Sigur, ar fi greşit să ipostaziem şi să supraapreciem rolul ideologiei în dinamica sau statica socială, fără a vedea că ea însăşi e un „intermediar", e forma verbalizată a intereselor.

1. *Liniamente teoretice.* Ideologiei i s-au consacrat şi continuă să i se dedice numeroase şi substanţiale lucrări elaborate sau inspirate şi pilotate de cele mai diverse concepţii filosofico-sociologice. O mare parte a ecranului pe care se proiectează filosofia e ocupată tocmai de ceea ce, de la Destutt de Tracy încoace (1801), poartă numele de ideologie. Complexitatea, eterogenitatea şi diversitatea de elemente ce le conţine în sine, caracterul contradictoriu al funcţiilor pe care le îndeplineşte, au determinat ca ideologia (ideologiile) să fie obiect de supralicitare, preamărire şi, simultan, obiect de contestare, de detestare, obiect al „Marelui refuz". Spre mijlocul secolului în care trăim s-a proclamat opoziţia radicală dintre ştiinţă şi ideologie, ca şi cum acestea nu ar fi produse ale unora şi aceloraşi spirite *umane*, ca şi cum nu s-ar influenţa în variate grade şi moduri una pe alta şi, împreună, destinele umanităţii*.

Secolul nostru, ai cărui pori par saturaţi de ştiinţă — dar de fapt nu sînt încă — a creat impresia falsă că ştiinţa a „învins" şi „răpus" ideologia, pătrunzînd nu numai în tehnologie (unde, oricum ideologia e absentă), dar şi mai adînc, în economie, în politică, în învăţămînt şi cultură, peste tot unde era de mult prezentă şi nimeni n-o va elimina vreodată.

Oricît de dificil ar fi — şi este! — ideologia trebuie supusă unui tratament filosofico-ştiinţific mai obiectiv, sustras, pe cît posibil, malformărilor partizane şi sentimentelor generate tocmai de preceptele şi propensiunile . . . „ideologice".

Lucrul e destul de greu, avînd în vedere că — aşa cum remarca Oliver Reboul — „cuvîntul ideologie face parte el însuşi din limbajul ideologic, fiind încărcat cu

* Semnificative, în acest sens, sînt majoritatea studiilor şi comunicărilor datorate unor prestigioşi autori români şi străini reunite în volumul *Ştiinţă, tehnologie, dezvoltare socială şi umană*, Editura politică, Bucureşti, 1984.

semnificaţii, conotaţii care desemnează realităţile cele mai diferite, după punctul de vedere al celor ce-l utilizează"[2]. Ideologia este unul dintre subiectele cele mai puţin comode pentru ştiinţă. Important e, în ultimă instanţă, să ne eliberăm de un concept vag de ideologie sau măcar, cum recomandă logicienii, „să operăm exact cu conceptele inexacte" ce abundă în ştiinţele sociale[3]; să distingem între ideologia „pasivă" (din texte) şi cea „activă" (din capetele oamenilor), dintre ideologia „atribuită" şi cea efectiv trăită, împărtăşită de grupuri sociale concret istorice; să surprindem influenţa ideologiei asupra vieţii, realităţii, dinamicii sociale (progres-regres) şi influenţa inversă a realităţilor (faptelor, evenimentelor, situaţiilor sociale asupra ideologiei.

O cerinţă a tratării ştiinţifice, mai „la rece", a ideologiei ar impune trecerea de la discuţii relativ abstracte despre „conceptul" de ideologie la analiza sociologică şi psihosociologică a contextelor sociale şi a mecanismelor psihosociale care dau naştere diverselor tipuri (genuri, structuri) de ideologii, a gradului lor de influenţă asupra acţiunii sociale, prin pătrunderea în sfera politicii (joncţiunea decisivă cu puterea politică), a organizării instituţionale (joncţiunea esenţială cu organizaţiile statale), a economiei, a învăţămîntului şi culturii, prin pătrunderea în conştiinţa oamenilor.

Cît anume şi ce anume din mişcarea socială cu caracter progresist sau conservator se datorează — într-un context social-uman concret istoric — ideologiei sau mai exact coliziunii între ideologii, în ansamblul celorlalţi factori determinativi ai dezvoltării sociale? Iată o întrebare pe care cercetătorul trebuie să şi-o pună.

Cît timp şi în ce măsură (limite) o ideologie anume, într-o societate anume, exercită un rol, joacă o influenţă pozitivă de „forţă motrice" a progresului? Iată o altă întrebare pe care cercetătorul, de asemenea, trebuie să şi-o pună.

De ce există şi prin ce mecanisme se instituie fetişuri ideologice, chiar în societăţi proaspăt născute de istorie?

Prin ce se leagă şi prin ce se distinge analiza sociologică şi psihosociologică a ideologiei de cea filosofică?

[2] Oliver Reboul, *Language et idéologie*, P.U.F., Paris, 1980, p. 17.

[3] Petre Botezatu, *Cuvînt înainte* la vol. *Adevăruri despre adevăr*, Editura Junimea, Iaşi, 1981, p. XVI.

Ideologia este un concept comun al filosofiei și științelor social-umaniste, filosofiei — ea însăși nucleu al ideologiilor, izvorul lor principal — revenindu-i un rol esențial în definirea și explicitarea conceptului de ideologie, detectării naturii diferitelor orientări ideologice[4]. La rîndul ei, în epoca noastră, sociologia cunoașterii și-a adus contribuția de fond la explicarea genezei și funcțiilor sociale ale ideologiilor. Și pentru filosofie și pentru sociologie — în mod cert pentru cele inspirate de materialismul dialectic și istoric — întreaga problematică a ideologiei este, în esență, analiza dialecticii raporturilor „circulare" existență—conștiință—existență socială. Și pentru filosofie, și pentru sociologie există nu pur și simplu ideologie (conceptul la singular tronează în epistemologie), ci ideologii diferite, opuse, coexistente sau/și în coliziune acerbă, reflex și port-drapel al intereselor diferite sau divergente.

Fără a se rupe legătura organică între filosofie și sociologie, se disting unele preocupări specializate: dacă filosofia e preocupată mai ales de ideologiile constituite și „materializate" de autori în opere, sociologia, într-o inseparabilă alianță cu psihosociologia, ia ca obiect modalitatea în care ideologiile „din opere" se transpun în conștiința vie a oamenilor și — prin aceasta — în acțiunea socială, în mișcarea istorică.

Pentru psihosociolog, ideologiile nu sînt un ansamblu de propoziții, de opțiuni, de credințe etc. *exterioare* indivizilor, conștiinței lor, universului lor existențial, ci un sistem mai mult sau mai puțin coerent de idei împărtășite, de sentimente trăite, de convingeri avînd rolul activ al criteriilor de comportare, acțiune, acceptare, refuz, angajare, adversitate etc.

Ideologicul este, prin natura sa, INTERPRETATIV, NORMATIV, INDICATIV, IMPERATIV, dar, ca să intre în acțiunea socială — transformativă sau conservativă — e necesară metamorfozarea sa în psihosocial, adică în idei însușite, trăite, devenite MOTIVAȚII, CONVINGERI, ATITUDINI, OPINII, ASPIRAȚII etc.*.

[4] A se vedea lucrarea de sinteză *Ideologie și cunoaștere* de Georgeta Florea, Editura politică, București, 1979 și *Reflecții ideologice* de Alecu Floareș, Editura Junimea, Iași, 1983.

* Vezi paragrafele *Critica și necesitatea psihosociologiei*, *Mediația simbolică* din *Cultura și puterea* de P. H. Chombart de Lauwe, Editura politică, București, 1983, p. 63—69 și p. 214—243.

În viață, în practică — al căror punct de vedere este decisiv, transînd problema adevărului sau falsității afirmațiilor științifice — nu există manifestări de conștiință socială, de grup, individuală, fenomene psihosociale (concepții, mentalități, atitudini, opinii, stări de spirit, tradiții, convingeri etc.) fără un conținut, un nucleu ideologic mai mult sau mai puțin cristalizat, respectiv „sistematizat"; în spatele oricărui comportament — individual, grupal, colectiv, de masă — se află atitudini, opțiuni de valoare, iar acestea sînt de natură ideologică, chiar dacă nu în sensul atribuit termenului de teoreticieni (ansamblu sistematizat de idei filosofice, politice etc.).

Întotdeauna și pretutindeni — în actele sociale mari și grave, de tipul războaielor, revoluțiilor, conflictelor etc., ca și în cele așa-zise mici, cum sînt raporturile interpersonale, ideologia este prezentă sub forma opțiunilor valorice, a criteriilor de decizie, mentalităților etc. și își joacă rolul de detonator, declanșator de evenimente. Căci, la toate definițiile date omului, mai trebuie adăugată una: OMUL e animal IDEOLOGIC.

E oare un secret că rezistența în timp și influența intensă a patriotismului, de exemplu, chintesență a ideologiei politice, se datorează faptului că a pătruns în țesătura vie a conștiinței comunităților naționale, a devenit conștiința de sine a acestora? Adică, transformării sale din factor ideologic în fapt psihosocial?

Putem păstra secretul asupra faptului că ideologia (ideologiile) religioase sînt atît de rezistente în lume tocmai pentru că au devenit convingeri, adică factori psihosociali, prin mecanisme intelectiv-afective tot de natură psihosocială? Iar combaterea eficientă a concepțiilor mistice — atît de necesară — implică recursul la metode psihosociologice eficiente.

În știință, mai exact în forma ei didacticistă (manuale, lecții, articole curente) rezistă cu forța unei prejudecăți separația artificială, rigidă între „conștiința ideologică", zisă sistematizată, și „conștiința comună", *identificată* cu psihologia socială. Considerăm că niciodată nu s-a consumat destulă muniție intelectuală ca să se distrugă această cetate a prejudecății și simplismului. Nu negăm existența unei (unor) forme sistematizate ale conștiinței sociale ideologice și non-ideologice, nici existența conștiinței comune, difuze, relativ incoerente etc. Ceea ce contestăm este imaginea (presupoziția): 1) că din conștiința comună

ar lipsi elemente ideologice — unele chiar bine sistematizate, cum sînt religiile, tradițiile etc.; 2) că psihologia socială s-ar identifica cu nivelul „de jos" al conștiinței — cel nesistematizat, neideologic; 3) că ideologiile s-ar putea constitui și, mai ales, ar putea exercita o cît de mică influența asupra mișcării sociale fără a deveni factori psihosociali, adică fără a penetra în conștiințe, fără a deveni convingeri, atitudini, motivații, judecăți și prejudecăți, obiceiuri, tradiții etc.

E un fapt de constatare comună că în vreme ce, a) la nivelul textelor (al „discursului"), ideologia e un elaborat mai mult sau mai puțin coerent, logic, destul de „rezistent la schimbări" (fără intervenții curajoase, uneori „chirurgicale", ea rămîne congelată în forme sacrosancte, insensibilă la evenimente și situații noi, devine tipar, schemă, dogmă care anchilozează organismul social, frînează progresul social); b) la nivelul conștiințelor reale de masă (trăite), ideologia este adesea un conglomerat, un mozaic de idei diverse, malaxate de evenimente și situații generale, macrosociale și particulare, microsociale.

2. *„Veriga" psihosocială.* Ideologiile — prin verigile psihosocialului — se supun în cel mai înalt grad legilor obiective ale subiectivității umane, căci ele sînt formularea — definirea — de către anumiți oameni, într-un limbaj specific, a intereselor claselor, păturilor sociale, națiunilor; sînt interpretarea, prin prisma acestor interese, ideologic—psihologic—lingvistic definite (formulate, exprimate), a acțiunilor, evenimentelor, faptelor sociale care pot coincide sau nu cu adevărul; sînt inevitabil partizane, polemice și vin adesea în conflict. Este opoziția radicală între ideologia bazată pe filosofia materialist-dialectică și știință, și ideologiile conservatoare, bazate pe filosofii idealiste, iraționalism, misticism.

Preocuparea — care se pare că ar trebui să fie centrală — privind funcțiile sociale, acționale ale ideologiei (a ideologiei noastre marxiste) ne amplasează, vrem nu vrem, direct pe teritoriul psihosocialului și al psihosociologiei.

Marx a intuit rolul verigii psihosociale în transformarea unui sistem de idei, a unei ideologii — în particular a celei comuniste — în acțiune socială transformatoare,

revoluționară*. Textul e arhicunoscut: „Teoria (ideologia — n. ns.) devine o forță materială cînd cuprinde masele".

Se ridică o serie de întrebări legitime: cum, prin ce mijloace și în ce ritmuri pătrunde o ideologie în conștiința maselor, cum este ea „internalizată" și transformată în convingeri, deci în factor motivațional stabil al comportamentului colectiv, de grup, individual? Ce metamorfoze (și, deci, ce impurități) va cunoaște acel sistem de idei în procesul însușirii lui de către variate grupuri umane, aflate în situații macro și microsociale diverse și în schimbare? Ce rezultă din „întîlnirea", respectiv ciocnirea în conștiința oamenilor a unor ideologii opuse, adverse?

Realizarea funcțiilor psihosociale pozitive ale ideologiei noastre socialiste depinde, în mod hotărîtor, de transformarea ei în psihosociologie de masă, în convingeri și, prin ele, în comportamente. Azi, apare mai clar decît oricînd că nu e suficientă studierea și cunoașterea *teoretică* a conștiinței sociale (a formelor sale), ci trebuie studiate și cunoscute modalitățile și măsura în care valorile și orientările (cerințele) conștiinței socialiste se regăsesc în *conștiințele oamenilor* concreți din societatea noastră, din colectivitățile sociale în care își desfășoară activitatea practică.

Mai mult decît atît, misiunea de bază, cea mai grea de altfel, a activității politico-educative rezidă în a transforma cerințele, valorile, normele, principiile, criteriile specifice ale societății socialiste, ale ideologiei și politicii partidului nostru, formulate în Programul partidului, în documentele de partid, în *Codul principiilor și normelor muncii și vieții comuniștilor, ale eticii și echității socialiste,* în *CONVINGERI,* în *MOTIVAȚII* și, prin acestea, în *COMPORTAMENTE COTIDIENE* ale tuturor comuniștilor și uteciștilor, ale familiilor lor, ale tuturor cetățenilor țării.

Evident, acest lucru este cel mai dificil, avînd în vedere că în zona conștiinței se manifestă cel mai acut lupta dintre nou și vechi, dintre concepțiile, mentalitățile, atitudinile noi, socialiste și cele burgheze și mic-burgheze. Pe drept cuvînt secretarul general al partidului nostru sublinia că: „e mai ușor să realizezi fabrici, e mai

* Vezi studiul nostru *Marx — psihosociolog?* în vol. *Marx contemporanul nostru,* Editura științifică și enciclopedică, București, 1983, p. 236—250.

ușor să asiguri dezvoltarea economică decît să asiguri lichidarea deplină din conștiința oamenilor a diferitelor concepții înapoiate... Orice neglijare a activității politico-educative se răsfrînge, de altfel, în producție. Cu cît vom ridica nivelul de conștiință, cu cît oamenii vor înțelege și vor acționa mai conștient cu atît își vor îndeplini, în toate domeniile și în toate împrejurările, rolul și sarcinile pe care le au"[5].

Esența muncii politice, în toate domeniile și la toate nivelurile, este — după cum se știe — MUNCA CU OAMENII, organizarea, mobilizarea, unirea eforturilor și energiilor lor în vederea realizării integrale, la fiecare loc de muncă a sarcinilor economico-sociale, a întregii politici a partidului. MUNCA CU OAMENII, preocuparea pentru educarea lor este considerată de partidul nostru una din preocupările centrale ale organizațiilor sale, o latură esențială a activității politico-ideologice, a întregii activități.

Conștiința, conținutul, orientarea acesteia, concepțiile, atitudinile, mentalitățile oamenilor se află la „pupitrul de comandă" al comportamentelor lor în toate sferele vieții sociale. La rîndul ei, conștiința umană reală, vie, este un fapt psihic și psihosocial.

De stringentă necesitate este studierea proceselor formării, influențării, schimbării conștiinței umane, a factorilor care determină *atitudinile, opiniile, comportamentele* individuale, de grup de masă, a factorilor care influențează sau determină *performanțele* în activitatea economică, politică, organizatorică, ideologică, educativă, de propagandă, a factorilor care *frînează* sau *împiedică* realizarea la timp și în bune condiții a sarcinilor, programelor, hotărîrilor, legilor, măsurilor, angajamentelor etc.

Științele sociale, în inseparabila legătură cu practica și viața socială, pot aduce o contribuție de preț la *realizarea sarcinilor actuale* trasate de partid, de secretarul său general, tovarășul Nicolae Ceaușescu. *Întreaga* acțiune politică, organizatorică, ideologică angajează din plin factori psihosociali menționați expres în toate documentele de partid: spirit revoluționar, exigență comunistă, partinică, spirit de răspundere, ordine și disciplină, fermitate, com-

[5] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 21, Editura politică, București, 1981, p. 41—42.

bativitate față de lipsuri, față de tendințele de automulțumire și comoditate, față de formalism, birocratism, spirit critic și autocritic, devotament, romantism revoluționar, patriotism, încredere în forțe proprii, intransigență față de recidive ale naționalismului, șovinismului de orice fel, ale cosmopolitismului etc.

După cum a demonstrat atît practica, experiența, cît și cercetarea sociologică și psihosociologică, realizarea efectivă a eficienței economice a unei activități productive depinde nu numai de factori tehnico-economici (instalații, utilaje, materii prime, energie, investiții etc.), ci *în mod hotărîtor* și de factori noneconomici (organizaționali, juridici și mai ales psihosociali și psihomorali: gradul de *calificare* a forței de muncă, *climatul* de cooperare, *stilul de conducere, spiritul* de ordine, disciplină, răspundere, *atitudinea* față de muncă și calitatea ei, *spiritul de inovație* și stimularea acestuia, *încrederea* în forțele creatoare proprii, nivelul de *combativitate a opiniei colective* față de lipsuri, neajunsuri, abateri, nivelul de *aspirații,* în genere, *gradul de conștiință socialistă* profesională, politică, civică al participanților la procesul productiv.

Factorii de conștiință, psihosociali enumerați se regăsesc direct în bilanțul economico-financiar sub forma scăderii costurilor de producție, creșterii productivității muncii și calității produselor, micșorării rebuturilor, a risipei, ridicării rentabilității întregii activități a unității respective. Înregistrîndu-se rezultate pozitive se obține și un „cîștig" psihosocial de imensă importanță: satisfacția participanților la procesul productiv, satisfacție atît materială, cît și morală, pe care, la rîndul ei o vom regăsi în rezultate economice ulterioare superioare, în ridicarea nivelului de aspirații și sporirea preocupărilor organizate pentru folosirea marilor rezerve interne ce se află în fiecare unitate economică și socială.

Eficiența economică, randamentul, calitatea, productivitatea, spiritul de disciplină și răspundere, spiritul gospodăresc etc. le obținem dacă ne vom adresa constant și direct conștiinței umane — care e fapt psihic și psihosocial — cu legi proprii de formare, modificare, transformare, care se cer studiate, cunoscute, folosite.

Una din cele mai puternice sechele ale dogmatismului o întîlnim tocmai în înțelegerea și prezentarea acțiunii legilor sociale obiective. Aceasta oscilează între fatalismul deformant și demobilizator pe care partidul nostru

îl refuză din principiu și voluntarismul generator de eșecuri sigure și adesea dramatice în acțiunea socială. Teoria noastră este încă datoare cu explicații mai profunde privind *specificul* acțiunii legilor sociale în raport cu legile naturii. Nu e suficient să afirmăm că particularitatea legilor sociale în genere, a legilor revoluției și construcției socialiste în special, constă în faptul că ele acționează numai și numai *prin oameni,* că ele sînt, de fapt, legi ale activităților și relațiilor dintre oameni — ființe conștiente — organizați în comunități sociale, națiuni, clase, categorii, pături sociale. De maximă importanță este să se răspundă clar, argumentat teoretic — iar practica să țină cont de acest răspuns — la întrebarea CUM anume, prin ce verigi și mecanisme concrete, psihosociale specific umane, se realizează, sau nu, cerințele legilor obiective, CUM își croiește drum și se dă curs necesităților istorice sau cum acestea sînt întîrziate ori, temporar, abătute din drum?

Numai o analiză scrupuloasă *a faptelor, a experienței istorice* poate scoate teoria din dificultate sau din starea de imponderabilitate între „cerul" conceptual și „pămîntul" realului social*, poate feri teoria de speculație și practica de stagnare ori regres. Iar faptele, experiența, practica socială au demonstrat și demonstrează în continuare, că și dacă sînt cunoscute teoretic, legile sociale, inclusiv cele mai favorabile progresului, nu-și impun cerințele dezirabile decît prin intermediul, prin veriga motivațiilor umane. Mobilurile interne, adică *trebuințele* conștientizate și devenite interese, scopurile sociale *internalizate* și devenite astfel aspirații, idealuri, convingeri înaintate — acestea și numai acestea fac posibilă transformarea cerințelor, imperativelor legilor sociale, obiective în acțiuni sociale transformatoare, revoluționare. Fără *participarea* conștiinței nu există mișcare socială, progres social. Accentul deosebit pus de partidul nostru, de secretarul său general pe unitatea dialectică dintre dezvoltarea forțelor de producție — în cadrul cărora elementul activ, primordial este omul muncii cu toate energiile sale fizice și psihice — și dezvoltarea conștiinței socialiste, deschide o perspectivă teoretică și de acțiune practică dintre cele mai importante pentru înțelegerea modului concret în care

* Vezi comunicarea *Substanța ideii* de Dumitru Popescu, în „Era Socialistă", nr. 5/1984.

cerințele, legile revoluției și construcției socialiste își vor realiza efectele. „Se impune să avem permanent în vedere că modul de gîndire, conștiința socială, gradul de dezvoltare a științei, învățămîntului și culturii sînt determinate de baza materială a societății, de modul de producție și repartiție a bunurilor materiale. În același timp, conștiința socială, știința, învățămîntul și cultura, activitatea ideologică și politico-educativă au un rol important în dezvoltarea forțelor de producție. Ambele laturi de activitate condiționîndu-se reciproc și într-o unitate dialectică, asigură progresul continuu al societății, ridicarea bunăstării poporului, întărirea independenței și suveranității patriei"[6].

3. *Eficiență și spirit combativ în activitatea politico-ideologică.* Domeniul muncii politico-educative, al transformării conștiinței, a psihologiei oamenilor, însușirea și transformarea în convingeri intime și, prin ele, în comportamente stabile a valorilor și normelor socialiste de muncă și viață, de relații interumane reprezintă unul din domeniile cele mai importante, vaste, cu multiple și complexe sarcini de soluționat, care întemeiază și justifică necesitatea continuității procesului revoluționar în România.

Caracterul conștient, organizat, planificat al unei opere de durată și atît de complexe cum este făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate exclude manifestările anarhice, spontaneismul, incompetența, arbitrariul și subiectivismul, presupune competență, spirit organizatoric, disciplină și ordine, o înaltă răspundere patriotică, revoluționară, capacitate de previziune. Deși pune în mod necesar accentul pe făurirea unei baze tehnico-materiale puternice, moderne, la nivelul cuceririlor revoluției tehnico-științifice contemporane, construcția socialistă nu e o operă tehnică, managerială, ci o operă economico-socială, politico-organizațională, ideologică și culturală aflată sub semnul valorilor supreme ale umanismului socialist.

Iată de ce, concepînd construcția socialismului ca un proces revoluționar continuu, partidul nostru, secretarul său

[6] Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la stadiul actual al edificării socialismului în țara noastră, la problemele teoretice, ideologice și activitatea politică, educativă a partidului,* prezentată la plenara lărgită a C.C. al P.C.R., 1—2 iunie 1982, Editura politică, București, 1982, p. 7—8.

general, se pronunță cu fermitate împotriva manifestărilor de tehnicism în conducerea și viața socială. De aici și cerința îmbinării armonioase a cunoștințelor profesionale, tehnice, economice, științifice cu aptitudinile organizatorice, între acestea și orizontul politic, a promovării ferme a spiritului revoluționar de muncă și luptă. „Cadrele de partid și de stat trebuie să fie buni specialiști, dar, în același timp, buni revoluționari, să îmbine cele două laturi ale cunoașterii cu spiritul de luptă pentru transformarea revoluționară a lumii"[7] — sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu la Consfătuirea de la Mangalia din 1983. Continuitatea procesului revoluționar se referă la realizarea *integrală* și în ritm susținut a obiectivelor economico-sociale, politice și ideologice, cultural-educative stabilite în documentele programatice ale partidului, în legile țării, face efectiv posibilă trecerea la un nou stadiu de dezvoltare, înfăptuirea unei calități noi, superioare a muncii și vieții întregului popor.

Desigur, e mult mai ușor să se vorbească despre necesitatea și importanța competenței și ridicării calificării profesionale, reciclării, ca și despre necesitatea spiritului revoluționar în muncă și viață, dar e incomparabil mai greu ca *toți* oamenii să dea curs acestor necesități vitale pentru ei înșiși. Iată de ce, în munca politico-ideologică partidul pune accentul pe *realizarea unității dintre vorbă și faptă* și consideră că rolul conducător al partidului trebuie conceput și înfăptuit în sensul că fiecare organizație și fiecare membru de partid trebuie să-și realizeze la locul lor de muncă atît sarcinile profesionale la înalt nivel calitativ, cît și pe cele politice și educative, punînd mai presus de toate interesele partidului, ale țării, ale poporului.

În însuși procesul desfășurării revoluției se formează și se călește noua conștiință socială, căci, așa cum postulau Marx și Engels, „revoluția este deci necesară nu numai pentru că clasa dominantă nu poate fi răsturnată în nici un alt mod, ci și pentru că numai în cursul unei revoluții clasa care răstoarnă ordinea existentă poate să

[7] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la Consfătuirea de lucru pe problemele muncii organizatorice și politico-educative din 2—3 august 1983*, Editura politică, București, 1983, p. 16.

se descotorosească de întregul putregai vechi și să devină capabilă să creeze temeliile unei societăți noi"[8].

Prin toate pîrghiile — politice, economice, juridice, ideologice și cultural-educative — de care dispun, partidul și statul nostru combat tarele morale ale trecutului, concepțiile și comportamentele generate de îndelungata dominație a proprietății private, a modului de viață burghez, stimulează pe toate căile trăsăturile conștiinței socialiste: cultul față de munca productivă, dezvoltarea și apărarea vigilentă a proprietății socialiste, disciplina, inițiativa, hărnicia, cinstea, curajul, modestia, spiritul de colaborare și prietenie între oameni, între națiuni.

Conținutul și caracterul eminamente constructiv, creator al revoluției socialiste, ca proces continuu, își găsesc expresia sintetică în acțiunea practică, cotidiană pentru obținerea efectivă a unei noi calități a muncii și vieții în toate domeniile, a conducerii, planificării și organizării sociale, a funcționării tuturor instituțiilor democrației socialiste, muncitorești, a exercitării la un nivel superior a rolului conducător al partidului în toate sferele vieții sociale. „Îndeplinind rolul de forță politică conducătoare, a societății noastre, partidul — arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu — poartă răspunderea bunei organizări și funcționări a tuturor organismelor naționale ale oamenilor muncii, a împletirii armonioase a activității lor cu activitatea organelor de stat, asigurînd astfel o conducere unitară, democratică, a societății"[9].

Conținutul și sensul întregului proces, amplu și de durată, de perfecționare a sistemului nostru social vizează transformări de ordin calitativ în cadrul structurilor organizatorice și instituționale, în raporturile dintre ele, în conștiința socială și individuală, astfel încît să se obțină în toate domeniile vieții sociale un maximum de randament social, pe baza unei maxime raționalizări a activităților și relațiilor. Aici trebuie însă făcută remarca, după părerea noastră esențială, că specifică socialismului nu este tendința autonomă de raționalizare, ci *îmbinarea acesteia cu un larg proces de umanizare*. Este în spiritul principiilor și idealurilor proprii socialismului ca perfec-

[8] Marx—Engels—Lenin, *Despre existența socială și conștiința socială*, Editura politică, București, 1980, p. 56.

[9] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 22, Editura politică, București, 1982, p. 187.

ționarea socială să aibă drept rezultat practic elevarea condițiilor de viață materiale și spirituale ale maselor largi de oameni ai muncii, un înalt grad de democratism, de civilizație și cultură umanist-socialistă[10]. De aceea, în elaborarea și aplicarea oricărui act de perfecționare socială, fie organizatoric, instituțional, fie juridic, politic, ideologic, cultural, prezența dimensiunii umanist-socialiste este, într-adevăr, obligatorie. Astfel a procedat și procedează partidul nostru în conducerea vastei opere de perfecționare a vieții sociale. De exemplu, perfecționarea relațiilor socialiste de producție răspunde cerințelor obiective, cantitative și, mai ales, calitative, de dezvoltare a forțelor de producție în proces de modernizare, cu scopul de a asigura concordanța dinamică între cele două laturi ale modului de producție socialist. Sau perfecționările aduse formelor organizatorice ale sistemului democrației socialiste sînt cerute de necesitatea imperioasă și, totodată, de posibilitatea proprie societății socialiste de a asigura participarea efectivă și permanentă a maselor la conducerea statului, de a utiliza experiența lor, de a valorifica spiritul lor critic, constructiv, creator de valori superioare. La rîndul ei, perfecționarea activității politico-educative, a sistemului de învățămînt și instituțiilor culturale este chemată să răspundă nevoilor tot mai complexe ale unei societăți cu economie modernizată, cu știință amplu dezvoltată și diversificată, corespunzător cerințelor vieții și ale practicii, nevoilor spirituale mereu mai mari și subtile ale generațiilor noi de constructori ai socialismului. Conceptele de perfecționare și autoperfecționare socială — ca expresie a continuității procesului revoluționar — atrag atenția asupra obligativității de a angaja ofensiva a tot ce e nou, eficace, rațional în sfera practicii și a conștiinței sociale socialiste împotriva a tot ce e învechit, caduc, frînă a dezvoltării.

A evita o imagine idilică și liniară despre procesul apariției și afirmării noului în socialism echivalează cu luarea în considerare a faptului obiectiv că noul ia naștere spre a înlocui vechiul, spre a soluționa o contradicție angajînd fățiș lupta pentru învingerea vechiului din mentalități și practici. Vechiul nu e o abstracție, ci e concretizat în fapte, atitudini, comportamente, opinii și practici

* Vezi Ion Mitran, *Socialismul și contemporaneitatea*, Editura politică, București, 1983.

ale unor oameni vii, determinați. Apariția noului este înregistrată de purtătorii vechiului ca un „seism“ în zona rutinei și conservatorismului, care-i pun în stare de alarmă, îi mobilizează împotriva noului și a purtătorilor concreți ai acestuia. Atitudinea lor ostilă este facilitată adesea de faptul, de asemenea obiectiv, că noul din viață nu apare niciodată în formă pură, cristalină, că purtătorii acestuia sînt oameni care, pe lîngă calități, au inevitabil variate defecte personale, că activitatea lor în ansamblu nu e mai presus de orice critică.

Particularitatea principală însă a luptei dintre nou și vechi în socialism, a ansamblului dezvoltării noastre economico-sociale rezidă în faptul că, pentru prima oară în istoria socială, ceea ce este autentic nou și progresist, ceea ce este valoare și corespunde intereselor vitale ale maselor populare și mersul înainte al societății este inițiat, promovat și încurajat de către însăși forța conducătoare a societății. Se poate spune că înlăturarea vechiului și triumful noului reprezintă în societatea noastră un obiectiv major al întregii politici interne și externe a partidului, a activității statului și organizațiilor de masă și obștești — un element constitutiv al continuității procesului revoluționar. Partidul nostru consideră înlăturarea a tot ceea ce este sau devine perimat, anchilozat, conservator în sistemul de conducere și organizare a vieții economico-sociale, a relațiilor dintre oameni, precum și promovarea consecventă a noului ca o latură esențială a exercitării rolului său conducător în societate.

Conferința Națională a partidului din 1982 a apreciat că, în actuala etapă, continuarea procesului revoluționar presupune consolidarea marilor realizări, asigurarea unui nou echilibru și dezvoltarea armonioasă a tuturor sectoarelor de activitate, pentru înlăturarea unor contradicții și dereglări ce s-au produs, crearea condițiilor necesare întăririi în continuare a orînduirii noastre. O penetrantă analiză a acestor contradicții și a căilor de soluționare, prin elaborarea și lansarea în practică a unui sistem de programe minuțios elaborate și corelate în vederea realizării unei concordanțe cît mai depline între forțele de producție și relațiile sociale, a progresului armonios și continuu al întregii noastre societăți, a întreprins tovarășul Nicolae Ceaușescu în raportul la Conferința Națională, în celelalte expuneri și cuvîntări.

Terenul vast de manifestare a spiritului revoluţionar, constructiv, îl constituie tocmai unirea şi concentrarea forţelor tuturor oamenilor muncii, fără deosebire de naţionalitate, pentru realizarea sistematică a programelor de dezvoltare economico-socială, indisolubil legate de programul ideologic al partidului de educare politică, revoluţionară şi patriotică a maselor. Iată de ce, aşa cum a subliniat din nou tovarăşul Nicolae Ceauşescu în Expunerea de la Mangalia, din august 1983, înfăptuirea neabătută a programelor de dezvoltare, a măsurilor adoptate de conducerea partidului şi statului trebuie să stea în centrul activităţii organizatorice şi politico-educative a tuturor organelor şi organizaţiilor de partid.

II

CORELAŢIA DINTRE IDEOLOGIE, FILOSOFIE, ŞTIINŢĂ ŞI CREAŢIE ARTISTICĂ

CORELAȚIA DINTRE FILOSOFIE ȘI IDEOLOGIE

Ion Florea

Dezbaterea problemei raportului dintre filosofie și ideologie constituie o temă metafilosofică sau de „filosofie a filosofiei", ori și mai exact, de „sociologie a filosofiei și ideologiei", care tinde să definească statutul filosofiei, rostul și funcțiile ei în raport cu societatea, cu clasele și grupurile sociale, cu fenomenele ideologice și ale conștiinței sociale, precum și modalitățile formării și constituirii filosofiei ca domeniu al creației spirituale și impactul pe care aceasta-l are în evoluția și transformarea societății. Între aceste probleme, fără de care nu putem înțelege cu adevărat în ce ar consta izvorul și menirea socială a filosofiei, mai ales în lumea de astăzi, dominată de un dinamism pronunțat, de profunde mutații și revoluționări în toate sferele vieții social-politice și spirituale, sînt de enumerat următoarele: în ce măsură filosofia are și nu are un caracter ideologic, fiind legată într-un fel sau altul de interesele sociale, de clasă și naționale și, dacă astfel se petrec lucrurile, care sînt funcțiile ei ideologice concrete, ce o diferențiază de alte forme și domenii ale ideologiei?

1. *Filosofia ca ideologie și domeniu al culturii.* Admiterea sau respingerea caracterului ideologic al filosofiei exprimă o poziție ideologică în conceperea rosturilor filosofiei. Asupra modului concret de soluționare a unei asemenea probleme își pune amprenta în primul rînd atitudirea teoretică a gînditorului față de ideologie, felul în care acesta concepe ideologia și funcțiile ei în societate. Din acest punct de vedere se disting, mai întîi, acei gînditori care afirmă deschis caracterul ideologic al filosofiei. Mulți dintre ei stau sub influența marxismului, cum sînt reprezentanții „Școlii de la Frankfurt". Adepții „teo-

riei critice" legau modelul lor de filosofie socială, inițial inspirată din concepția lui Marx, de necesitatea de a schimba lumea, de a o înnoi și umaniza, de a înlătura tot ce frînează emanciparea și realizarea condiției umane. Max Horkheimer afirma în acest sens că „nu există teorie a societății care nu implică... interese politice"[1]. Iar Herbert Marcuse susținea și el cît se poate de categoric că „orice filosofie este în același timp o ideologie..."[2], respingînd orice neutralitate a acesteia.

Gînditorul francez François Châtelet, evidențiind legătura strînsă dintre filosofie și politică de-a lungul timpurilor, oricît de ascunsă ar fi fost uneori aceasta, arăta și el că „Istoria filosofiei nu constituie o sferă autonomă a istoriei: ea este indisociabilă dintr-o istorie a ideologiilor în același timp, ca și dintr-o istorie a societăților și transformărilor lor"[3]. După opinia acestuia, filosofia este „un rezervor privilegiat pentru politică", constituie un „subcod" important în elaborarea mesajelor politice, iar istoria filosofiei este „în mod necesar o istorie politică"[4]. Aprecierile lui Châtelet sînt întemeiate în măsura în care ele nu duc la negarea oricărei autonomii a filosofiei, iar raporturile acesteia cu politica și ideologia sînt înțelese într-un mod nuanțat, dialectic, fiecare din acestea păstrîndu-și specificul și relativa independență în cadrul întregului social interactiv.

La celălalt pol al punctelor de vedere care se cristalizează se situează acei gînditori care contrapun filosofia în genere ideologiei și neagă total caracterul ideologic al gîndirii filosofice. În operarea antinomizării acestui raport asemenea gînditori pleacă, de obicei, de la deprecierea conceptului de ideologie, concepînd-o doar ca o „conștiință falsă", iluzorie, mistificatoare; în același timp, aceștia pornesc de la o viziune, în multe privințe, aristocratică despre filosofie și actul filosofării, concepute deopotrivă ca fiind apanajul spiritelor alese și într-un raport de incompatibilitate cu conștiința socială și cu formele

[1] Max Horkheimer, *Théorie traditionelle et théorie critique*, Paris, Gallimard, 1974, p. 132.
[2] Herbert Marcuse, *La liberté et l'ordre sociale*, Les Éditions de la Baconnière, Genève, 1973, p. 273.
[3] François Châtelet, *La question de l'histoire de la philosophie aujourd'hui*, în vol. *Politiques de la philosophie*, Bernard Grasset, Paris, 1976, p. 35.
[4] *Ibidem*, p. 37, 39.

ideologiei ce au un rol politic transformator în acțiunea socială. În acest sens, cunoscutul gînditor personalist francez Jean Lacroix afirma că adevărata filosofie „nu este și nu poate fi ideologie"[5], postulînd o independență totală a filosofiei față de ideologie, o neutralitate a meditației filosofice în raport cu problemele politice și sociale. Contrapunerea filosofiei și ideologiei în analizele unor gînditori nemarxiști contemporani se explică, în primul rînd, prin concepția lor subiectivistă cu privire la filosofie, aceasta fiind considerată ca un act strict individual, total subiectiv, personal. Filosofia, spunea gînditorul personalist amintit, „este unitatea cea mai perfect posibilă a efortului gîndirii și a efortului vieții"[6], fiind mai mult „un act individual de *filosofare*, mai curînd «existențială» decît «logică»", „un efort pentru a dezvolta subiectul care se aprofundează, plecînd de la contactul cu obiectul. În al doilea rînd, îndepărtarea filosofiei din sfera ideologiei se bazează, în considerațiile lui Jean Lacroix și ale altor autori, pe deprecierea negativistă a ideologiei, aceasta fiind considerată drept „cristalizarea teoretică a falsei conștiințe"[8]. Ideologia, spune filosoful francez, este „justificarea intereselor particulare ale unei societăți sau grup în interiorul acesteia", „exprimă totdeauna un punct de vedere particular și tinde să mascheze parțialitatea sa...", pe cînd filosofia „este, în același timp, personală și universală, universală în sensul că dezvăluie existența ca esență și face din ea un sistem"[9]. Pornind de la această antinomizare rigidă, care ridică la rang de adevăr universal situația de fapt a ideologiilor claselor exploatatoare interesate prin însăși situația lor obiectivă în mistificarea realității, Jean Lacroix numește personalismul, concepția la care el aderă și pe care a dezvoltat-o, ca *„antiideologie"*, pentru că aceasta nu s-ar prezenta ca apărare „a unei clase", oricare ar fi aceasta, ci vizează „universalul din om și din umanitate"[10]. Desigur, a lua într-o formă sau alta apărarea valorilor general-umane, mai ales într-o lume în

[5] Jean Lacroix, *La philosophie: sa nature et son enseignement*, în „La pensée", nr. 213—214/1980, p. 51.
[6] *Idem.*
[7] *Ibidem*, p. 56.
[8] Jean Lacroix, *Le personalisme comme anti-idéologie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1972, p. 12, 21.
[9] *Ibidem*, p. 12, 35.
[10] *Ibidem*, p. 38, 39.

care omul este grav amenințat, chiar cu dispariția sa, nu te mai situează în afara neutralității, ci pe un punct de vedere ideologic, pe o poziție progresistă, împotriva forțelor celor mai reacționare, agresive. În acest cadru sînt mai actuale ca oricînd astăzi cuvintele lui Marx: „A fi radical înseamnă a merge pînă la rădăcina lucrurilor. Pentru om însă rădăcina este însuși omul“[11]. De aceea, obiecția adusă de Lacroix pentru a opune filosofia ideologiei cade de la sine.

O concepție subiectivistă asupra filosofiei, cu toate consecințele ce decurg de aici privind contrapunerea acesteia ideologiei, a fost dezvoltată și de filosoful belgian Leopold Flam. Acesta considera filosofia, în opoziție totală cu știința, ca o explicație strict personală „a gînditorului care a formulat-o“[12]. O filosofie nu se definește, după părerea acestuia, printr-un conținut anume sau adevăr determinat, ci mai curînd printr-un comportament, ca „interioritate“ și „subiectivitate“, doar ca reflexie interioară, o imanentă „prise de conscience“, „un orologiu care se arată sieși“[13]. Filosofia nu ne mai apare astfel drept o concepție sau o viziune ideologică asupra lumii, ca un *Weltanschauung*, ci ca o expresie a purei noastre subiectivități.

Considerînd că filosoful trebuie să se situeze în afara timpului, acesta nu poate fi, după părerea lui Flam, „prietenul“, adeptul unei clase, nici chiar al unei clase oprimate. Filosoful, apreciază Flam într-o manieră abstractă, este interesat numai și numai de om, indiferent de situația acestuia în procesul producției, de apartenența sa de clasă. Înțeles astfel, filosoful nu se adresează niciodată mulțimii, nici claselor sociale, ci întotdeauna individualităților și anume, celor „care-l admit“. Filosofia „nu poate fi o veritabilă forță motrice pentru viața politică“ pentru că, conform opiniei gînditorului belgian, orice filosofie se adresează doar „unui subiect sau individ“[14] și nu colectivităților. Dacă marxismul a reușit să influențeze masele,

---

[11] K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 1, E.S.P.L.P., București, 1957, p. 421.

[12] Léopold Flam, *Passé et avenir de la philosophie*, Editions de l'Institut de Sociologie, Université Libre de Bruxelles, 1970, p. 162.

[13] Léopold Flam, *Démocratie et marxisme*. Éditions de l'Institut de Sociologie, Université Libre de Bruxelles, 1969, p. 21.

[14] *Ibidem*, p. 96.

aceasta s-ar explica prin aceea că el ar fi depășit terenul propriu filosofiei. Concluzia pe care o trage Léopold Flam este aceea că nu se poate concepe decît o filosofie „liberă“, care nu poate fi nici creștină, nici marxistă, nici altcum, pentru că filosofia ar fi doar o viziune strict individuală. Autorul belgian pretinde astfel o independență și autonomie absolută, abstractă a filosofului și a filosofiei față de viața socială, față de clasele existente și față de politică. Léopold Flam împărtășește, astfel, o concepție antiautoritaristă cu orice preț, care consideră în genere statul un fapt negativ în sine, opus personalității și libertății umane în orice condiții și față de care filosofia, considerată expresie a creativității și subiectivității pure, trebuie să fie total independentă, fără nici o legătură cu viața politică.

O asemenea viziune, care neagă total caracterul și funcția ideologică a filosofiei, nu ia în seamă faptul că filosoful, oricît de originală i-ar fi concepția, nu este și nu poate fi independent și rupt de societate și de epoca în care trăiește, că datele de la care el pleacă în explicarea lumii, inclusiv educația filosofică pe care o primește, sînt achiziții social-istorice. Oricît de „antropocentrică“ și „subiectivă“ ar fi cunoașterea filosofică, și ea este astfel într-o mare măsură în raport cu știința, de exemplu, omul, personalitatea și subiectivitatea sa nu pot fi înțelese în sine, ca o pură interioritate, rupte de lume, ci prin raportarea lor la aceasta, îndeosebi la mediul social-istoric în care ele se modelează. Și aceasta se explică prin aceea că, prin însăși esența sa, omul este o ființă socială, el este deopotrivă social și individual, creație de sine și produs al mediului social-istoric și educațional-cultural. Filosofia ca viziune despre om și univers, despre raportul lor, exprimă de aceea, odată cu rezonanța în acest plan a personalității, și o atitudine și poziție socială, de clasă, fiind, într-un fel sau altul, reflexul secund specific al frămîntărilor sociale și politice, al stărilor de spirit și mentalităților sociale și naționale, ale epocii în care trăiește și activează filosoful. În acest sens, susținătoarea consecventă a deplinei emancipări umane, a adevăratelor sale drepturi nu este și nu poate fi decît o clasă situată în mod consecvent pe poziții revoluționare care, eliberîndu-se pe sine eliberează întreaga societate, care nu reclamă un drept anume și privilegii pentru sine, ci solicită condiții cu adevărat omenești pentru întreaga societate, pen-

tru că ea nu se poate emancipa pe sine „decît prin completa redobîndire a omului"[15]. O asemenea clasă a identificat-o Marx în secolul trecut în proletariat. Desigur, filosofia, mai precis, filosofarea ca act de constituire a acesteia, presupune mai mult ca orice, cutezanță și libertate de exprimare a gîndului, existența climatului democratic și cultural favorabil desfășurării și stimulării unei gîndiri creatoare și comunicării libere a ideilor. Și din acest punct de vedere, filosofia este, așa cum menționa pe drept cuvînt Marx, „cu desăvîrșire liberă"[16]. Dar filosofia nu poate fi liberă de societate, ea nu se învîrte în jurul unei individualități absolut autonome și închisă în sine sau raportîndu-se numai la aceasta. Seva și conținutul creației filosofice și rostul personalității filosofului rezidă în dialogul lor cu lumea, cu colectivitatea, mai ales cu forțele promotoare ale progresului, în exprimarea în forma conceptuală cea mai generală, „metafizică" a aspirațiilor și năzuințelor lor vitale, a idealurilor autentice ale umanității.

Ce poate însemna, în genere, eliberarea filosofiei de ideologie, pe care o propovăduiesc unii autori nemarxiști, decît negarea menirii și legăturii ei cu politica, a gîndirii filosofice progresiste cu aspirațiile maselor asuprite și uneori chiar ale unor societăți în ansamblul lor? Ideea dezideologizării filosofiei sau a opoziției ireductibile dintre aceasta și ideologie, vehiculată de teoreticienii de orientare tehnocratică, precum și de concepțiile subiectiviste, rămîne o iluzie, în epoca noastră, străbătută de profunde mutații și de menținerea, chiar de accentuarea contradicțiilor și conflictelor între diferite tendințe și poziții cu privire la diversele probleme care preocupă lumea contemporană.

Problema care se pune nu este dacă filosofia are o funcție ideologică pentru că aceasta-i este inerentă, ci de a vedea în ce anume se manifestă caracterul ei ideologic în diferite domenii ale gîndirii filosofice și mai ales în diversele filosofii, dacă această funcție are un caracter deformator și alienator pentru individ și pentru societatea respectivă, reprezentînd, într-adevăr, ca și ideologia ei politică o „conștiință falsă" sau dacă funcția ideologică

[15] K. Marx, F. Engels, *op. cit.*, p. 426.
[16] K. Marx, F. Engels, *Scrieri din tinerețe*, Editura politică, București, 1968, p. 24.

a acesteia se exprimă într-un rol demistificator și clarificator, fiind o conștiință lucidă, autentică a epocii contemporane și a contradicțiilor ei? Toate acestea depind însă în mod fundamental de poziția de clasă pe care o implică sau o exprimă filosofia respectivă, de forțele și valorile sociale la care ea se raportează sau în care acestea găsesc motivații, legitimări ale acțiunilor și aspirațiilor lor, de multe ori independent de intențiile subiective ale filosofului. Faptul însuși că, independent de intențiile subiective ale unor gînditori, concepțiile lor au fost utilizate în anumite scopuri politice, pentru justificarea unor politici reacționare, cum s-au petrecut lucrurile, de exemplu, în concepția lui Nietzsche a „supraomului", care a fost luată drept bază ideologică de legitimare teoretică a fascismului, confirmă încă o dată dimensiunea ideologică a filosofiei. Încercările de dezideologizare a filosofiei reprezintă ele însele puncte de vedere ideologice, chiar în sensul pe care înșiși acești autori îl dau ideologiei, acela de conștiință falsă, deformatoare, pretinsa lor aspirație spre o totală neutralitate a filosofiei fiind de fapt o iluzie, de care acești autori nu sînt conștienți.

Fără a se identifica cu ideologia în genere, și cu atît mai puțin cu ideologia politică, filosofia are un caracter ideologic prin multiplele sale interrelații cu diversele forme ale ideologiei, ale conștiinței, culturii și practicii sociale. Perspectiva axiologică, intrinsecă filosofiei, face însă ca aceasta să stabilească numeroase punți de comunicare cu valorile și idealurile politice, morale și estetice, dar ca domeniu al cunoașterii ea transcende ideologiei, a fost și mai ales devine strîns legată de cunoașterea științifică.

Structura discursului filosofic nu poate fi înțeleasă de aceea în sine, ruptă de contextul social care l-a generat. Așa cum arăta Jacques Schlanger, „elaborarea unei judecăți asupra unei structuri «metafizice» (filosofice — n. ns.) se constituie în două genuri de activități: pe de o parte, din examinarea constituției sale interioare, a conținutului său, a coerenței sale interne, iar pe de altă parte, din situarea acestei structuri în contextul care a generat-o, sub aspectul adevărului său"[17]. Există de aceea, după opinia acestuia, două niveluri ale semnificației „metafizice",

[17] Jacques Schlanger, *La structure métaphysique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1975, p. 12.

cel *intern* și nivelul semnificației *externe*, „adică raportul dintre structura metafizică și starea lucrurilor pe care ea caută s-o exprime și s-o interpreteze, raportarea la lume, la contextul socioeconomic, psihologic și cultural „care precede și fundamentează reflexia filosofică"[18].

Filosofia, ca modalitate specifică de cunoaștere, valorizează diversele forme ale existenței în raport cu nevoile și aspirațiile omului concret-istoric, cu locul și rostul său în lume, ca ființă creatoare de valori materiale și spirituale, cu sensul pe care el tinde să-l dea vieții și acțiunilor sale, exprimînd o *atitudine* determinată de contextul social, de clasă și purtînd, totodată, marca personalității gînditorului care pune probleme și construiește sistemul răspunsurilor filosofice. Înseși întrebările, ca și modul în care el le soluționează, sînt ecoul întrebărilor și aspirațiilor epocii, ale mediului sau clasei sale, asimilate prin educație, prin dialogul și conviețuirea lui în societate și pe care el le explicitează și conștientizează pentru sine și pentru societate.

În același timp, orice politică, orice program politic au nevoie de o filosofie pentru a da un sens, o autoritate valorică, umană și o raționalitate prevederilor și acțiunilor în acest plan, filosofia fiind, s-ar putea spune, punctul de geneză a ideologiei în ansamblu, a celei politice în speță. Lucian Blaga arăta, pe drept cuvînt, că „faptele social-politice care alcătuiesc corpul așa-zicînd palpabil al istoriei umane sînt condiționate de o prefațare filosofică"; iar „toate mișcările mari despre care ne vorbește istoria sînt ... filosofie în marș". Filosofia, „cu ideile și viziunile ei, — menționa Lucian Blaga sesizînd și o altă dimensiune a impactului filosofiei asupra societății — prezintă, pe de altă parte, nu mai puține succese de altă natură; ea este un ferment fără pereche în felul său, pe linia culturii și a istoriei, a istoriei privită în plenitudinea semnificației sale"[19].

Gînditorul elvețian Jean Piaget, surprinzînd legătura de dependență dintre frămîntările sociale și ideile filosofice, releva și el dimensiunea axiologică a filosofiei. În acest sens, Piaget considera ținta esențială a filosofiei aceea de „coordonare a valorilor", de „luare de poziție rațională față de totalitatea realului"[20], ea distingîndu-se de luările de poziție pur practice sau afective, fără o elaborare reflexivă.

[18] *Ibidem*, p. 13, 36.
[19] Lucian Blaga, *Despre conștiința filosofică*, Editura Facla, Timișoara, 1974, p. 150, 151.

La rîndul lui, Mikel Dufrenne, evidențiind răsfrîngerile filosofiei în planul vieții, omului și societății, faptul că aceasta „inspiră practica" și o justifică, în același timp, arăta că „orice filosofie autentică, chiar dacă nu se intitulează Etică, presupune măcar în mod implicit o etică"[21].

Dar, evidențiind diversele unghiuri ideologice ale cunoașterii filosofice, atît Lucian Blaga, cît și Jean Piaget și Mikel Dufrenne, fiecare, desigur, în felul său, au stabilit o distanță prea mare, un raport de rigidă înstrăinare între filosofie și știință. Astfel, Blaga acorda un rol primordial *miticului* și *magicului* în constituirea filosofiei, iar Piaget nega caracterul de cunoaștere propriu-zis al filosofiei și de adevăr al aserțiunilor ei, considerînd-o doar înțelepciune, în timp ce Dufrenne presupune că, rămînînd fiecare fidelă vocației ei, filosofia și știința „nu se pot angaja în nici un dialog, exceptînd un dialog între surzi", căci acestea, după părerea sa, „nu se întîlnesc pe un teren comun"[22]. Evidențierea interdependenței dintre filosofie și alte forme ale ideologiei și cu cele corespunzătoare ale conștiinței și practicii sociale, ca și a funcției ei ideologice intrinseci nu constituie un motiv de contrapunere a acesteia științei și cunoașterii în genere. Deși fiecare dintre gînditorii amintiți a respins în felul său concepția neopozitivistă despre filosofie ca domeniu al propozițiilor „lipsite de sens", bararea drumului gîndirii filosofice spre adevăr și științificitate constituie totuși expresia unei prejudecăți de proveniență pozitivistă.

După cum există ideologie și *ideologie*, tot așa avem filosofii și *filosofii*. Ideologiile și filosofiile progresiste sînt cu atît mai valoroase și eficiente pe plan social cu cît ele exprimă aspirațiile unei clase consecvent revoluționare, interesată în cunoașterea realității și se sprijină pe tot ce a cîștigat experiența, cunoașterea și știința umană, oferă posibilitatea unei viziuni, în același timp, partinice și adevărate, științifice despre om și societate, despre căile transformării și emancipării lor. La rîndul ei,

[20] Jean Piaget, *Înțelepciunea și iluziile filosofiei*, Editura științifică, București, 1970, p. 35, 43, 44, 49, 57, 70.
[21] Mikel Dufrenne, *Pentru om*, Editura politică, București, 1971, p. 206.
[22] *Idem*.

nici știința, mai ales cea contemporană, a cărei dezvoltare și orientare depinde în mare măsură de politica în domeniul științei, nu poate fi absolut independentă de ideologie și are nevoie de gîndirea filosofică, îndeosebi de acea filosofie corespunzătoare spiritului cunoașterii științifice însesi, spiritului său dinamic în secolul nostru, pentru că nici aceasta nu-i ruptă de interesele sociale și de grup conceptualizate prin ideologie, mai ales într-o lume în care știința și tehnica devin instrumente ale politicii și puterii, ceea ce ridică acute probleme de ordin moral și de responsabilitate a savantului în fața umanității, în raport cu rosturile și menirea cercetării științifice. În același timp, adîncirea gradului ei de specializare lărgește și mai mult nevoia omului de știință de totalizare și integrare a sferei cunoștințelor particulare într-o concepție de ansamblu asupra lumii*, într-un *Weltanschauung*.

Atunci cînd filosofia este contrapusă ideologiei — și la o asemenea antinomizare ajung chiar și unii gînditori care se revendică de la marxism, cum este Pierre Fougeyrollas în cartea sa *La philosophie en question* (Denoël, 1960) — se dă ideologiei, așa cum am văzut mai înainte, un sens total negativ, deformator, mistificator. Printr-o simplificare a diversității situațiilor ideologiilor în istoria societății, se ia în considerare doar nivelul cel mai de jos al manifestării acesteia, așa cum a fost cazul în cea mai mare măsură în gîndirea social-politică, pînă la apariția și după apariția marxismului, cu ideologiile unor clase interesate obiectiv într-o atare mistificare sau incapabile, prin însăși natura lor, de a elabora o ideologie compatibilă cu știința, lipsită de denaturări. Prin constituirea ei în cadrul ideologiei clasei muncitoare, filosofia nu și-a pierdut caracterul ideologic, de clasă, ci pe cel ideologic mistificator, alienant.

Filosofia, prin specificul ei, este și o atitudine în fața vieții, înțelegerea sensului vieții fiind o preocupare dintotdeauna proprie filosofiei. Concepția despre lume a clasei muncitoare reprezintă viziunea și atitudinea filosofică cea mai activă cunoscută în istoria gîndirii filosofice, ea pro-

---

* Cu privire la raportul dintre știință, filosofie și ideologie a se vedea studiul semnat de Călina Mare, *Statutul științei în raport cu filosofia și ideologia*, în vol. *Știință, filosofie, ideologie*, Editura politică, București, 1974, p. 34—60.

punîndu-și, de la început, să proiecteze schimbarea lumii, s-o transforme din temelii conform legilor ei inerente, o asemenea caracteristică reflectînd activismul și revoluționarismul inerent clasei muncitoare.

Spre deosebire de alte filosofii, care au disimulat cît au putut această legătură cu interesele claselor și grupurilor sociale și politice, marxismul s-a constituit, de la început, ca suport teoretic și motivațional al emancipării proletariatului și al tuturor celor exploatați pentru transformarea revoluționară a societății și a lumii. Marx arăta încă într-una din primele sale lucrări că prin concepția pe care o propune, „filosofia își găsește armele ei materiale în proletariat“, iar proletariatul își află „armele lui spirituale în filosofie“[23]. Filosofia marxistă și-a fixat deci în mod deschis ca țel mărturisit și fără disimulări schimbarea lumii — program formulat de Marx în teza a 11-a asupra lui Feuerbach — și nu numai interpretarea și influențarea ei doar prin acest fapt, aceasta căpătînd conștiința propriei sale misiuni în mișcarea generală a proletariatului și anume aceea de a constitui o metodă de gîndire și catalizatorul unei autentice conștiințe a acțiunii revoluționare.

În evoluția ulterioară a ideologiei marxiste, înțelegerea acesteia nu a fost, din păcate, ferită de anumite deformări, datorate unor tendințe dogmatice de rupere a teoriei revoluționare de procesul real al dezvoltării vieții sociale, de absolutizare a momentului ideologic și de neglijare a celui teoretic, științific și axiologic, cultural în conceperea gîndirii filosofice marxiste. În fond, dogmatismul a reprezentat o asemenea deformare a marxismului, a spiritului său profund dialectic, științific, critic și revoluționar, o formă de înstrăinare ideologică ce-și făcuse loc în gîndirea teoretică și practică a mișcării muncitorești.

Trebuie avut, totodată, în vedere că momentul ideologic preponderent deformator al concepțiilor filosofice nemarxiste nu exclude elementele viabile, de autenticitate și de științificitate. Altfel, întreaga istorie a filosofiei și a gîndirii social-politice pre- și post-marxiste ar trebui considerată o sumă de erori, ceea ce ar fi, desigur, absurd. Tocmai aceste elemente de autenticitate creează posibilitatea dialogului și a valorificării ideologice în cîm-

---

[23] K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 1, p. 426—427.

pul filosofiei, pentru că, așa cum am menționat, adevărul și cunoașterea filosofică, deși au o determinare în ultimă instanță ideologică, ele au și o independență relativă, iar valoarea și mistificarea filosofică sînt determinate și de cauze de ordin intern — filosofice și gnoseologice. În acest sens, întemeietorii teoriei revoluționare apreciau în mod deosebit valoarea gîndirii materialiștilor francezi care a înlesnit elaborarea teoriei socialiste și comuniste precum și a filosofiei clasice germane pentru mișcarea muncitorească. Așa cum sublinia Engels, socialismul, „ca orice teorie nouă, a trebuit să valorifice mai întîi materialul ideologic existent, deși el își avea rădăcinile în faptele economice materiale"[24]. Marx și Engels au inclus deci în sfera ideologiei, concepută de data aceasta într-un sens pozitiv, și filozofia.

Cunoașterea în genere, cea filosofică în speță, constituie un proces complex și contradictoriu, cu determinări multiple, atît de ordin științific, cît și social și ideologic. Cuceriri de seamă ale gîndirii filosofice au apărut deseori și în sisteme filosofice idealiste. Opoziția dintre adevăr și eroare, ca orice opoziție dialectică nu este absolută decît între anumite limite, dincolo de care ea devine relativă, și acest lucru apare și mai evident în filosofie și științele sociale, în perspectivă istorică.

Filosofia a fost și rămîne deci o formă *ideologică* a conștiinței sociale și spiritualității umane, fiind, prin țelurile și obiectul ei, „conștiința de sine" a omului istoric concret, înțeles nu ca o generalitate abstractă, ci ca subiect al relațiilor sociale și istorice dintr-o anumită epocă și comunitate socială și națională în care trăiește și se formează.

Unul din argumentele aduse de o serie de gînditori pentru respingerea caracterului ideologic al filosofiei este cel al dialogului care funcționează mai intens în acest domeniu al creației spirituale. De altfel, așa s-a și născut filosofia în cetatea antică ateniană, ca formă a dialogului democratic, liber, ca o maieutică a adevărului. În treacăt fie spus, filosofia platonică și cea socratică, luîndu-și forma de dialog, se înscriu, cum remarca un autor francez, „în cadrul experienței politice a discuției, așa cum se practica aceasta în adunări și de asemenea în agora",

[24] K. Marx. F. Engels, *Opere*, vol. 19, Editura politică, București, 1964, p. 195.

ceea ce dovedește că dacă filosofia exercită o influență reală, aceasta „se realizează totdeauna în baza unei complicități ideologice"[25]. Dar, în ciuda unor asemenea evidențe, unii autori resping caracterul ideologic al filosofiei pentru că aceasta ar anula, chipurile, dialogul filosofic, întrucît „numai temele neutre pot fi discutate". Într-o astfel de viziune, dialogul „metafizic" nu ar putea fi în nici un sens ideologic. Plecînd de la faptul că orice ideologie ar fi „infectată de un apriorism flagrant", ar avea „un caracter absolut și dogmatic", ar fi lipsită de un spirit critic, filosoful brazilian Tarcisio Padhila neagă orice posibilitate a dialogului ideologic, pe terenul ideologiei fiind posibil „doar monologul, care sterilizează omul, îi furnizează o arhitectură conceptuală prefabricată"[26]. Pornind de aici, acesta respinge caracterul ideologic al filosofiei.

Un mod asemănător de argumentare îl desfășoară și Raymond Polin, într-un studiu care se vrea, în mod paradoxal, o apărare a filosofiei politice. El consideră filosofia „în mod fundamental dialog", „dialog între libertăți"[27] (individualități autonome — n. ns.) și de aceea ea „menține diferența și particularitatea". În timp ce scopul ideologiei este, după opinia sa, „unitatea monolitică, cel al filosofiei este acordul în diversitate". De aceea, „filosofia nu poate fi, în viziunea sa, ideologică, iar ideologiile, oricît de conceptualizate ar fi ele, nu se pot constitui ca filosofii politice"[28]. Este greu de înțeles cum se poate constitui filosofia politică drept domeniu independent de ideologie, de interesele și aspirațiile claselor și comunităților umane, de luarea în considerare a raporturilor dintre ele. De aceea, încercarea lui Polin de rupere a filosofiei în genere, cu atît mai mult a celei politice, de ideologie rămîne contradictorie, neconcludentă și este infirmată de dezvoltarea atît de interdependentă a unor asemenea domenii ale gîndirii umane.

[25] Pierre Colin, *Le pouvoir de la philosophie*, Éditions Beauchesne, Paris, 1978, p. 145.

[26] Tarcisio Padhila, *Dialogue métaphysique et monologue idéologique* — Comunicare la al XV-lea congres internațional de filosofie — Rio de Janeiro, 1973, p. 15, 16.

[27] Raymond Polin, Definition et défance de la philosophie *politique*, în vol. *L'idée de la philosophie politique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1965, p. 53.

[28] *Idem*.

Caracterul ideologic al filosofiei nu anulează posibilitatea dialogului, aşa cum cred gînditorii menţionaţi şi chiar şi unii autori marxişti, precum gînditorul francez Louis Althusser. Diversitatea ideologică a filosofiilor este o realitate atît în istorie, cît şi în lumea contemporană, iar dialogul apare ca o necesitate rezultînd din această diversitate, care reflectă atît contradicţiile social-politice dintre clase şi sisteme sociale opuse, multitudinea forţelor sociale şi intereselor lor, cît şi particularităţile personalităţii gînditorului, sistemului şi metodei filosofice instituite de acesta, profunzimea cugetării şi culturii sale. În acelaşi timp, există destule probleme şi interese comune ale umanităţii în ansamblul ei, dialogul diverselor filosofii şi orientări ideologice fiind chemat să înlesnească găsirea unor soluţii comune la problemele globale, de interes universal. Deşi concepţie filosofică cu caracter de clasă, filosofia marxistă nu este prin aceasta exclusivistă, închisă în sine, ci constituie un sistem de gîndire deschis valorificării achiziţiilor ştiinţifice, dialogului cu concepţiile progresiste, democratice. În participarea activă la dialogul filosofiilor şi ideologiilor rezidă forţa şi puterea de influenţare a gîndirii filosofice materialist-dialectice, evitarea spiritului de închistare şi de osificare.

Dar, aşa cum am mai arătat, filosofia nu se identifică total cu ideologia, şi cu atît mai puţin cu ideologia politică, ci îşi păstrează autonomia şi specificitatea în raport cu acestea. Caracterul ideologic al filosofiei se manifestă în grade diferite în diverse zone şi componente ale acesteia, fiind mai slab, estompat în domeniul epistemologiei, intim legată de ştiinţă. Aceasta l-a făcut pe Jean Piaget să promoveze desprinderea epistemologiei din corpul filosofiei şi să o autonomizeze, să o abordeze cu mijloacele specifice ştiinţei, constituind ceea ce el numeşte „epistemologia genetică". Desigur, în această zonă posibilitatea dialogului devine mult mai largă şi, în acelaşi timp, mai precis delimitată de specificitatea adevărului şi abordării propriu-zis ştiinţifice.

Caracterul ideologic este ceva mai puternic în ontologie, în mod gradat mai intens în axiologie, în filosofia istoriei şi filosofia socială şi maxim în domeniul filosofiei politice. Legătura cu politicul este mai mediată în primele domenii menţionate ale filosofiei şi mai strînsă, mai directă, în ultimele şi această mijlocire diferenţiată gradează şi ea ponderea pînă la maximum a caracterului

ideologic al filosofiei în diversele sale componente. De aici şi necesitatea operării unor distincţii în aprecierea diferitelor contribuţii filosofice.

Toate aceste diferenţieri nu anulează dialogul în problemele direct ideologice, aşa cum consideră unii autori precum Tarcisio M. Padhila. Există probleme de interes comun în care filosofiile cele mai diferite pot dialoga şi colabora constructiv, cum ar fi cele ale revoluţiei tehnico-ştiinţifice în epoca noastră şi ale consecinţelor sale social-umane, ale apărării păcii, ale făuririi unei noi ordini economice şi politice mondiale, ale salvării omenirii de pericolele escaladării cursei înarmărilor, îndeosebi a armelor nucleare, precum şi cele ale umanismului, ale ameliorării generale a condiţiei umane, asigurării progresului material şi spiritual al întregii omeniri.

O contribuţie importantă la relevarea dimensiunii politice a filosofiei în genere, a celei marxiste, în speţă, a adus-o Louis Althusser. Acesta considera, pe drept cuvînt, că filosofia marxistă a apărut ca o „expresie teoretică a poziţiei politice (şi ideologice) de clasă" a proletariatului, dimensiunile politică, ideologică şi filosofică îmbinîndu-se în mod indisolubil; rolul determinant l-a avut, în opinia sa, momentul politic. Pornind de la ponderea deosebită a politicului şi ideologicului în constituirea gîndirii filosofice, Althusser consideră filosofia drept „concentratul luptei de clasă în domeniul teoriei" sau „concentratul teoretic al politicii"[29]. Filosoful francez revine ulterior asupra raportului filosofiei cu politica, ajungînd chiar să le identifice, filosofia fiind, după opinia sa, „în mod fundamental *politică:* luptă de clasă"[30]. Louis Althusser nu mai face astfel deosebire între filosofie ca formă specifică de ideologie şi ideologia politică, nemailuînd în considerare dimensiunea cultural-valorică, antropologică, umanistă a filosofiei, particularitatea ireductibilă a acesteia. Dar, concepînd şi el ideologia ca o „conştiinţă falsă", ajunge să devalorizeze prin aceasta discursul filosofic, rostul şi menirea lui umană, venind astfel în contradicţie cu sublinierea legăturilor filosofiei cu politica şi cu ştiinţa. Althusser nu ţine seama de faptul că există ideologie şi

[29] Louis Althusser, *Réponse à John Lewis*, François Maspero, Paris, 1973, p. 13.

[30] Louis Althusser, *Positions*, Editions Sociales, Paris, 1976, p. 36.

ideologie, sau mai bine-zis, ideologii și *ideologii*, în funcție de raporturile lor cu știința, cu clasele sociale și de valorile pe care le promovează, de gradul lor de veridicitate. Spiritul absolutizant dus pînă la reducționism în care Althusser abordează raportul dintre filosofie, pe de o parte, ideologie în genere și ideologia politică, pe de altă parte, îl împinge spre negarea posibilităților dialogului și a oricărei comunicări între diversele filosofii și, desigur, și între marxism și alte concepții filosofice, ceea ce dă o notă de rigiditate concepției sale în această privință. Althusser absolutizează în așa măsură opozițiile dintre diversele filosofii încît ajunge să afirme că, spre deosebire de știință, care unește spiritele, filosofia le divizează: „nu există comunicare filosofică, nu există discuție filosofică“[31] scrie el, ci numai monolog, pe acest teren. Poate că tocmai acest mod opozițional și reducționist de interpretare a raporturilor dintre filosofie și ideologie îl face atît de intolerant pe Althusser față de istorism și umanism, ajungînd să le excludă din cadrul discursului teoretic marxist.

2. *Filosofia materialist-dialectică și istorică și discursul politic.* În societatea socialistă educarea în spiritul filosofiei materialist-dialectice și istorice are un rol deosebit de important în socializarea individualității umane, în armonizarea rațional-conștientă a acțiunilor, năzuințelor și opțiunilor individuale cu idealul social comunist, fiind un factor fundamental în constituirea conștiinței de sine autentice a omului ca membru activ al colectivității naționale, ca patriot, cu mari răspunderi individuale și sociale.

Prin spiritul său critic, demistificator și științific, filosofia marxistă contribuie la eliberarea omului de alienările la care societatea burgheză l-a supus și dă măsură și sens capacităților, posibilităților și limitelor acțiunii sale spre realizare și împlinire creatoare. Ideile și valorile acestei filosofii înnobilează profilul spiritual al omului societății noastre, îi insuflă un optimism sănătos în opera constructivă, încredere în posibilitățile de învingere a greutăților, de rezolvare a contradicțiilor ce apar în procesul construirii noii orînduiri.

---

[31] Louis Althusser, *Citindu-l pe Marx*, Editura politică, București, 1970, p. 324.

Spiritul critic al filosofiei noastre nu poate fi exercitat în afara unei abordări obiective a realității, a recunoașterii și studierii contradicțiilor sociale specifice fiecărei etape de dezvoltare a societății noastre, a căilor soluționării lor. Dacă concepția materialistă asupra naturii nu înseamnă altceva decît considerarea acesteia așa cum este ea, „fără nici un adaos străin“, adică fără nici un apel la vreun element cu caracter supranatural sau din afara lumii materiale, în cercetarea și explicarea dezvoltării societății concepția marxistă pornește, de asemenea, „de la premisele reale și nu le părăsește nici un moment“[32]. Rolul filosofiei este astfel esențial, fiind instrument teoretic și metodologic la dispoziția factorului subiectiv, a partidului comunist ca forță politică conducătoare a societății, a fiecărui om, devenit factor activ în societate. Contradicțiile și soluționarea lor vor constitui întotdeauna o sarcină a acțiunii practice, ajutată de filosofie și de teorie în genere. În felul acesta, filosofia nu-și va epuiza niciodată rosturile în viața socială. Spiritul dialectic și științific al filosofiei marxiste este incompatibil cu prezentarea idilică și festivistă a realităților sociale, cu ocolirea neajunsurilor și contradicțiilor care apar și presupune respectarea adevărului vieții, dezvăluirea realității „așa cum este ea“ și acest mod de a privi lucrurile îl imprimă partidul nostru întregii cercetări sociale. Filosofia, exercitîndu-și în socialism funcția ei critică și transformatoare, se împletește cu critica socială la adresa vechiului și rutinei, a tot ceea ce frînează dezvoltarea socială și potențează — conștientizînd pentru oameni, pentru popor, tot ce-i stimulator și dinamizator — forțele motrice ale progresului socialist. Prin aceasta, filosofia materialist-dialectică, critică și creatoare, stimulează gîndirea vie a maselor, atitudinea lor activă față de problemele vieții sociale și personale, potențează responsabilitatea socială și activismul oamenilor muncii. Alături de alte domenii ale ideologiei, aceasta contribuie la formarea conștiinței participării responsabile a oamenilor muncii la conducerea societății și prin aceasta stimulează activitatea constructivă responsabilă a poporului nostru în făurirea propriei sale istorii, a unei vieți noi, luminează idealul și aspirațiile omului și ale societății, în ansamblul ei, de perfec-

---

[32] K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 3, Editura politică, București, 1958, p. 27.

ționare și împlinire. Ea ferește individul de izolare și închistare, de deformarea relațiilor sale cu mediul social, cu colectivitatea, cu semenii, de evazionism și însingurare, constituie un factor puternic dezalienant în societatea noastră în măsura în care modul de gîndire materialist-dialectic este însușit de membrii săi.

Construcția socialismului, cu deosebire în perioada de după Congresul al IX-lea al partidului, care a marcat transformări profunde, revoluționare pe calea progresului material și spiritual al poporului nostru, a pus cu tărie în evidență strînsa unitate dintre filosofia materialist-dialectică și istorică și politica Partidului Comunist Român. Făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate, proces al construcției conștiente de către popor a propriei istorii, în libertate, echitate și democrație nu este de conceput fără o linie politică justă, ci numai avînd la bază o concepție filosofică consecvent științifică, materialist-dialectică despre lume, pe care partidul nostru a pus-o în mod deliberat la temelia întregii sale activități teoretice și practice de conducere a poporului pe drumul făuririi noii orînduiri.

Filosofia materialist-dialectică și istorică, exprimînd viziunea consecvent revoluționară despre lume și societate a clasei muncitoare, a căpătat în anii socialismului funcția de *fundamentare teoretică* a operei constructive a unui popor animat de veacuri de aspirația nestrămutată spre o viață liberă și demnă, independentă și suverană, care să așeze relațiile dintre membrii săi pe valorile dreptății, echității și omeniei. Aceasta exprimă rolul transformator, de instrument ideologic proiectiv-efectiv și nu doar iluzoriu al filosofiei revoluționare. Ea se adaugă funcției sale critice, care capătă un conținut nou, îmbogățit cu un sens constructiv în condițiile socialismului, ce o diferențiază de funcția ideologică de *legitimare* pe care a avut-o dintotdeauna filosofia în raport cu clasele dominante. Desigur, o asemenea funcție de legitimare a unui anumit sens al vieții și acțiunii politice, a unui ideal social nu dispare, mai ales în condițiile menținerii și chiar adîncirii confruntării politice și ideologice pe plan internațional. Dar o asemenea funcție își asociază cunoașterea științifică și nu mai are un caracter mistificator, alienant pentru individ și comunitatea socială și națională, precum a avut și are încă în cazul filosofiilor idealiste și metafizice, a concepțiilor filosofice reacționare,

ci constituie un factor ideologic dezalienant, clarificator, de conștientizare și stimulare a asimilării valorilor și acțiunilor pozitive, care-l emancipează, realizează și umanizează ca individualitate creatoare și ca socialitate.

Programul Partidului Comunist Român, întreaga politică internă și externă a partidului nostru constituie expresia aplicării și dezvoltării creatoare a teoriei revoluționare, inclusiv a concepției filosofice materialist-dialectice la condițiile României. „Materialismul dialectic și istoric, se spune în Programul Partidului Comunist Român, înarmează partidul, cadrele de conducere, comuniștii cu metoda științifică de analiză a evenimentelor, a fenomenelor din natură și societate. Cu ajutorul acestei metode, partidul comunist elaborează strategia și tactica revoluționară a transformării societății, în concordanță cu realitățile istorice, naționale și sociale din fiecare țară, din fiecare etapă a dezvoltării societății omenești“[33].

Fiind adevărat că orice politică implică, cel puțin în mod subiacent, o anumită filosofie asupra vieții, asupra societății, o antropologie și o etică, politica și filosofia au rămas cu toate acestea distanțate multă vreme în trecut. În societatea socialistă, în practica politică și ideologică o asemenea înstrăinare este definitiv înlăturată, problematica și interpretarea filosofică materialist-dialectică nemairămînînd exterioară, ci devenind *interioară* discursului și programului politic. Dialectica materialistă, dialectica socială și umană îndeosebi, pătrund organic în toate componentele documentului și discursului politic, în ideologia și propaganda politică. Analiza, fie și sumară, prin această prismă a oricărui document politic important al partidului nostru poate fi pe deplin edificatoare. Astfel, este deosebit de evidentă prezența unei asemenea problematici filosofice, ca și a modului de interpretare și argumentare materialist-dialectică a întregii desfășurări a ideilor politice majore în Programul partidului care, sintetizînd întreaga gîndire și experiență a partidului și poporului nostru în construcția socialistă „depășește caracterul unui program“ și constituie, în același timp, un document politic, ideologic și filosofic de dezvoltare creatoare a teoriei revoluționare în condițiile țării noastre, de

---

33 *Congresul al XI-lea al Partidului Comunist Român*, 25—28 noiembrie 1974, Editura politică, București, 1975, p. 707.

orientare a muncii și luptei întregului nostru partid și popor pentru făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare spre comunism, a întregii activități politico-educative. Dintre aceste teme cu caracter simultan politic și teoretic-filosofic, ce-și găsesc dezvoltarea în documentele partidului sînt de reținut: conceptul teoretic și strategic-politic de societate socialistă multilateral dezvoltată și analiza acestuia dintr-o viziune prospectivă, în raport cu trecerea viitoare a țării noastre la comunism; ideea continuității procesului revoluționar în etapa actuală; analiza creșterii rolului conducător al partidului și evoluția acestuia în dezvoltarea societății românești printr-o împletire tot mai organică cu activitatea tuturor celorlalte organisme politice, prin integrarea activității sale în activitatea întregului popor; dialectica complexă a factorilor obiectivi și subiectivi, economici, politici și ideologici în făurirea noii orînduiri, accentuarea rolului factorului conștient, al conștiinței socialiste, al științei ca factor primordial al progresului social contemporan, al normelor eticii și echității socialiste; analiza contradicțiilor ce se manifestă în dezvoltarea socialismului, a evoluției și specificului soluționării lor în condițiile socialismului; concepția științifică despre formele conducerii și organizării societății socialiste; unitatea dialectică dintre socialism, democrație și dezvoltarea autoconducerii ca treaptă superioară a dezvoltării democrației socialiste; analiza dialectică a rolului națiunii în lumea contemporană, a evoluției națiunii și a naționalităților conlocuitoare în perspectiva dezvoltării societății socialiste și a statului național; conceptul de umanism revoluționar, de nouă calitate a vieții și de civilizație socialistă ca tip istoric superior de civilizație; raportul dialectic dintre general și particular, dintre factorii naționali și cei internaționali, interni și externi în dezvoltarea societății socialiste; corelația strînsă dintre libertatea individuală, socială și națională și multe altele. Toate aceste probleme unitar politice și teoretico-filosofice evidențiază întrepătrunderea organică dintre discursul ideologic-politic și cel filosofic în condițiile societății noastre socialiste, rolul intrinsec al gîndirii dialectice de instrument teoretic și metodologic transformator în orînduirea socialistă. O valoare teoretică și filosofică deosebită pentru dezvoltarea dialecticii sociale o are contribuția secretarului general al partidului, tovarășul

Nicolae Ceaușescu, la apărarea consecventă a spiritului creator, deschis al gîndirii marxiste. Este de menționat în acest cadru concepția profund dialectică conform căreia atît formele organizatorice, cît și noțiunile noastre teoretice nu sînt date o dată pentru totdeauna, ci evoluează, se modifică în raport cu realitățile în schimbare, cu cerințele etapelor noi pe care le străbate în evoluția sa societatea. Este de remarcat, într-un asemenea context, renunțarea la termenul de „dictatură a proletariatului", aprecierea statului nostru în etapa actuală ca stat al democrației muncitorești, revoluționare, care definește mult mai exact esența orînduirii noastre socialiste.

În mod evident, atunci cînd vorbeau despre funcția transformatoare pe care trebuie s-o capete filosofia, clasicii teoriei revoluționare nu o concepeau în sine, independent de factorul politic, ci prin îmbinarea și împletirea lor organică, fără ca prin aceasta filosofia să se dizolve cumva în politică, să-și piardă specificitatea ca domeniu deosebit al culturii, al creației spirituale. Implicarea intrinsecă a analizei filosofice, materialist-dialectice în teoria și practica politică dă expresie mecanismului concret prin care filosofia marxistă își exercită funcția ei transformatoare, nu numai explicativă, ci prospectivă și prometeică în același timp.

Dialectica este proprie, în viziunea secretarului general al partidului nostru, tovarășul Nicolae Ceaușescu, nu numai domeniului realului social, socialismului și epocii noastre atît de dinamice în cel mai înalt grad, și cunoașterii umane, ci înseși teoriei marxiste, concepției revoluționare despre lume a clasei muncitoare care, adecvată permanent realului, nu acceptă nici un fel de absolutizări subiectiviste, nici o fetișizare a vreunei stări prezente sau trecute, pentru că singurul „absolut" admis este unul care relativizează totul, și acesta rezidă în devenirea, schimbarea, dezvoltarea continuă a realului. „Marxismul, creat pe baza celor mai avansate cuceriri ale gîndirii și practicii sociale, pe baza întregului tezaur al culturii mondiale, sublinia secretarul general al Partidului Comunist Român, este o știință vie, în neîntrerupt proces de îmbogățire și dezvoltare. El își trage seva din gîndirea și experiența maselor, din noile descoperiri ale cercetării științifice, din creația culturală și artistică, din generaliza-

rea succeselor obținute pe întregul front al cunoașterii umane“[34].

Această împletire strînsă dintre discursul filosofic și cel politic are, fără doar și poate, consecințe directe asupra impactului filosofiei asupra dezvoltării societății și a conștiinței omului, asupra deschiderilor filosofiei spre lume, spre colectivitate, spre spiritualitatea societății și a membrilor ei. Desigur, această scurtare a distanței dintre politică și filosofie pînă la anularea ei și implicarea lor reciprocă și faptul că filosofarea, ca act, în spirit dialectic ce s-a democratizat și, în acest sens, s-a politizat, exercitîndu-se astăzi în sferele cele mai largi ale politicului și pătrunzînd în conștiința comună, incumbă noi responsabilități și exigențe frontului creației și cercetării filosofice.

Spiritul popular, mundan ține de esența însăși a filosofei marxiste, care s-a constituit ca o concepție despre lume a clasei muncitoare, aceasta luîndu-și ca puncte permanente de sprijin și ca domenii ale generalizărilor sale știința și practica social-istorică, caracterul ei ideologic fiind în mod deliberat și clar definit de partea forțelor sociale revoluționare, a aspirațiilor lor de progres și fericire, ale întregii umanități. Faptul extinderii influenței sale asupra conștiinței maselor și de a fi „devenit lume“, aceasta fiind verificată și transpusă în practică, nu este cu nimic surprinzător pentru marxism și nu poate însemna anularea sa ca teorie filosofică ci, dimpotrivă, pune noi exigențe și dă noi impulsionări dezvoltării gîndirii teoretice și filosofice. Filosofia autentică, arată în această privință Gramsci, este aceea care „nu uită nici o clipă să mențină contactul cu oamenii «simpli», găsind chiar în acest contact izvorul problemelor de studiat și de rezolvat“[35]. Filosofia, ca produs spiritual și cultural, sublinia reputatul gînditor marxist italian, nu poate rămîne închisă în sine, ci „tinde să devină «istorică», viață și se realizează ca mișcare istorică în măsura în care tinde să devină simț comun al unui mediu, fie și restrîns, al tuturor intelectualilor“[36]. Dar prin aceasta ea nu se dizolvă

[34] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. 3, Editura politică, București, 1969, p. 96.
[35] Antonio Gramsci, *Opere alese*, Editura politică, București, 1979, p. 25.
[36] *Ibidem*, p. 28.

pur și simplu în simțul comun, dispărînd ca filosofie propriu-zis, ca domeniu al creației teoretice, culturale, cum susțin unii teoreticieni. Filosofia marxistă ca domeniu al cunoașterii și al culturii rămîne filosofia cea mai autentică tocmai pentru că este adînc înrădăcinată în experiența istorică și socială, prin sursele generalizărilor sale și prin finalitățile ei în praxisul revoluționar și de construire a noii orînduiri, strîns legată de interesele și aspirațiile spre emancipare ale clasei muncitoare, ale tuturor celor asupriți. Orientarea ei spre viață, reflectarea intereselor și aspirațiilor clasei muncitoare, ale întregii umanități o ferește de pedantism și intelectualism îngust, de un doctrinarism uscat, de osificare și dogmatizare. Viața este totdeauna mai bogată și mai dinamică decît teoria, iar practica, deși este ghidată de teorie, cere îmbogățirea ei cu datele și generalizările pe care nici o proiecție teoretică nu le poate exact prevedea.

Unitatea dialectică dintre filosofie și ideologie, dintre filosofia materialist-dialectică și practica politică și științifică a impus o concepție consecvent dialectică despre însăși înțelegerea dezvoltării filosofiei. Concepția partidului nostru despre filosofie și științele sociale în genere nu are nimic comun cu doctrinarismul unilateral, abstract-academic, cu transpunerea mecanică a unor idei enunțate de clasicii marxismului la realitățile țării noastre, ci invită permanent la studierea realităților lumii contemporane, naționale și universale, la racordarea tot timpul a teoriei și meditației filosofice la mișcarea reală a istoriei. Marxismul s-a născut și dezvoltat din această intimă și neîncetată legătură cu lupta clasei muncitoare, cu mișcarea revoluționară și democratică și a cunoscut osificări dogmatice numai atunci cînd a slăbit această legătură cu viața socială. Tocmai de aceea filosofia și științele sociale în genere nu sînt și nu pot fi, în viziunea partidului nostru, doar probleme de strictă specialitate, ci o activitate prin excelență ideologică. „Mai mult ca în oricare alt domeniu, în activitatea ideologică și de educație politică este necesar să asigurăm o concepție clară, o îndrumare unitară și, în același timp, o susținută activitate practică, de zi cu zi. Împletind organic activitatea practică cu cea teoretică, vom dezvolta permanent spiritul revoluționar militant al comuniștilor în lupta împotriva a tot ce nu mai corespunde noilor condiții istorice, sociale, în promovarea noului, în asigurarea mersului ferm

înainte pe calea comunismului"[37]. Numai în acest mod filosofia marxistă poate progresa ca filosofie *a praxisului*, trăgîndu-și seva din generalizarea bogăției practicii revoluționare și a construcției socialiste, menținînd legătura strînsă cu cercetarea și explicarea științifică a realităților lumii de astăzi, încercînd să dea răspuns gravelor și multiplelor întrebări pe care le ridică epoca contemporană în fața omului zilelor noastre.

[37] *Congresul al XI-lea al Partidului Comunist Român*, 25—28 noiembrie 1974, Editura politică, București, 1975, p. 709.

MATERIALITATEA LUMII CA PROBLEMĂ IDEOLOGICĂ

Valentin Mureșan

O opinie filosofică larg împărtășită astăzi este aceea că problema materialității/nematerialității lumii se referă la faptul acceptării, respectiv al neacceptării tezei cu privire la existența/non-existența „lumii externe". Scopul acestui studiu este de a argumenta că miezul controversei istorice materialism-idealism nu constă în chestiunea demonstrării discursiv-raționale a *tezei teoretice* sus amintite ci, în esență, el constă într-un conflict *ideologic* bazat pe *convingeri*, pe acte de credință, ce constituie fondul, predominant tacit, al întregii cunoașteri și acțiuni umane. O astfel de abordare ni se pare mai apropiată de spiritul în care chiar Marx și Engels se raportau la acest subiect.

1. *Postulatul de existență*. Sînt multe lucrările de filosofie, marxistă sau nemarxistă, în care „existența" e considerată ca o „categorie centrală a ontologiei", dacă nu chiar ca „punctul ei de plecare". După cum, în mod surprinzător, există alte lucrări în care acest concept nici măcar nu figurează ca o categorie filosofică distinctă[1]. Totodată, un manual de filosofie[2] ne asigură că „existența" este *sinonimă* cu „realitatea", pe cînd altul ne deconcertează prin afirmația că „existența" *include* atît „realul", cît și „posibilul"[3].

Asemenea neconcordanțe surprind nu prin aceea că există, cît printr-o inhibare critică cu care coexistă: nici una din părți nu e tentată să abordeze critic poziția ad-

[1] *Materialism dialectic. Prelegeri*, Editura politică, București, 1973, p. 37.
[2] E. Golu, R. Topor, *Filosofie marxistă*, Centrul de multiplicare al Universității București, 1973, p. 101.
[3] C. Mare, *Introducere în ontologia generală*, Editura Albatros, București, 1980, p. 78.

versă și să-și argumenteze propria opțiune. O asemenea situație ni se pare cel mai sigur simptom al stadiului nesatisfăcător de elaborare a acestei categorii filosofice.

Vom face de la început precizarea că ne referim în rîndurile de față la accepția engelsiană a „existenței", evident diferită de ceea ce alți filosofi numesc „ființă", i.e. fondul existențial *esențial* al lucrurilor. Iată binecunoscutul pasaj din Engels: „enunțul general potrivit căruia toate *sînt* nu numai că nu le poate conferi alte însușiri comune sau necomune, ci exclude pentru moment luarea în considerare a oricăror asemenea însușiri. Căci de îndată ce ne îndepărtăm, fie numai cu un milimetru de la simplul fapt fundamental că toate aceste lucruri au ca trăsătură comună ființarea, imediat încep să se ivească în fața ochilor noștri *deosebirile* dintre aceste lucruri, și dacă aceste deosebiri constau în aceea că unele sînt albe și altele negre, că unele sînt însuflețite și altele neînsuflețite, că unele sînt, să zicem pămîntești și altele transcendente, *la această concluzie nu putem ajunge pe baza faptului că tuturor li se atribuie în aceeași măsură simpla însușire a existenței*" (s.ns.)[4].

Dar ni se pare *contradictorie* subscrierea la poziția engelsiană, prin citarea acesteia și, totodată, aderarea la punctul de vedere că existența este „o totalitate de moduri de concretizare, de domenii, de proprietăți și de relații, fiecare din ele fiind altceva și existînd altcumva: ca atare, ca atribut, ca relație, ca funcție, ca produs etc."[5]. Sau: „Existența însăși, așa cum se prezintă ca natură și ca societate"[6]. Pe de o parte, așadar, acceptăm că „existența" nu înseamnă *nimic altceva* decît... simpla trăsătură a existenței, iar pe de altă parte vorbim de un *conținut* determinat al existenței, de „nivelurile" existenței etc.

Vor fi, poate, unii filosofi care susțin că noțiunea de existență specifică totuși *ceva* cu privire la lume, și anume, chiar „proprietatea" existenței (dacă aceasta poate fi numită „proprietate"). Prin acest subterfugiu discutabil noi nu ne-am mărit însă șansele de a putea delimita vreun

[4] K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 20, Editura politică, București, 1964, p. 43.

[5] *Filosofie, materialism dialectic și istoric,* Editura didactică și pedagogică, București, 1975, p. 48.

[6] *Filosofie, materialism dialectic și istoric.* Manual și crestomație, Centrul de multiplicare al I.P.B., 1981, p. 46.

domeniu determinat al lumii („existența nu are gen proxim" — spun unii autori), fiind obligați să afirmăm, împreună cu Engels[7], că „Toate sînt", deci că „Totul există". De altfel, logicienii, luînd în discuție ierarhia conceptelor, sînt de acord în a considera „existența" ca gen maxim.

O nouă dublă dificultate apare însă în acest caz: în primul rînd, dacă „totul există", atunci e logic posibil ca și „non-existentul" să existe. Singurul sens acceptabil pentru această frază, ce sfidează normele gîndirii logice, este sensul *dialectic* al „devenirii" ca trecere perpetuă a non-existenței în existență și invers (mai exact, poate, devenirea se referă la succesiunea dintre „realitate" și „non-realitate", dar nu vom insista aici asupra acestei nuanțe). Numai că, în acest caz, existența nu mai este „cea mai generală categorie" a ontologiei, așa cum s-a presupus, căci „devenirea" este mai generală decît ea.

În al doilea rînd, căutînd reversul medaliei, dacă interpretăm fraza: „totul există" în sensul că „non-existentul *nu poate* exista", nu scăpăm totuși de inconveniente: căci în acest caz nu vom mai putea spune că ceva nu există (din moment ce „totul există"). Dar, din punctul de vedere al teoriei relativității, cel puțin, mișcările cu viteză infinită *nu există*. Sacrificiile induse de un astfel de concept par a fi, prin urmare, cu totul inacceptabile.

Fondul anomaliei introdusă de categoria noastră constă în aceea că, în ipostaza sa de „cea mai generală categorie", ea pretinde să ofere ontologiei un *fundament absolut*. Orice ontologie este însă *relativă* la o anumită gnoseologie elaborată de om, în sensul concret istoric al acestui cuvînt. Nu există un astfel de punct de vedere neutru, suprauman, absolut asupra lumii cum pare a sugera categoria metafizică de „existență". Ar fi util, poate, să reflectăm mai în detaliu la faptul dacă situația paradoxală descrisă mai sus nu este cumva o contraparte a cunoscutului paradox cantorian legat de ideea de „mulțime a tuturor mulțimilor" (= „totul").

În sfîrșit, vom mai aminti o dificultate introdusă de acceptarea „existenței" drept „cea mai largă dintre toate categoriile cu care operează filosofia"[8]: anume că în

[7] K. Marx, F. Engels, *op. cit.*, p. 43.

[8] *Filosofie, materialism dialectic și istoric,* Editura didactică și pedagogică, București, 1975, p. 46.

acest caz ar trebui să presupunem un raport de *anterioritate logică*, pe linia gradului de generalitate, între ea și noțiunea de „materie" („materia este o existență *determinată*" — se afirmă uneori). Dar ne vine greu să înțelegem *utilitatea* unui asemenea concept „gol", care nu specifică nimic cu privire la lume; ne vine greu să vedem posibilitatea considerării lui ca un concept *separat*, de sine stătător.

Din punct de vedere logic, toate aceste dificultăți par a discredita părerea, susținută de E. Goblot, între alții, că „existența" poate fi văzută ca un *subiect* al tuturor predicatelor.

Cît privește cealaltă alternativă propusă de Goblot[9], anume considerarea „existenței" ca *„predicat* al tuturor subiectelor", ea ne înfățișează conceptul în discuție ca pe un „concentrat" al unei infinități de enunțuri potențiale care îl au ca predicat. Dar în acest caz el este absolut nefolositor, căci nu ne spune nimic cu privire la lume. Abia introducerea unor diferențieri, a unei ordini selective este începutul înțelegerii lumii. Or, pentru aceasta, pentru a selecta o submulțime finită a acestei infinități de enunțuri, trebuie să presupunem despre unele subiecte că *nu există* (cel puțin dintr-un anumit punct de vedere). Ceea ce ne readuce la ideea necesității unei relativizări a conceptului în cauză la o teorie, la abandonarea pretențiilor unui concept absolut.

Ideea relativității ontologiei, dezvoltată în contemporaneitate cu insistență de W. Quine, este sugerată și de anumite considerații istorice: căci unele erau lucrurile ce *existau* pentru omul mitologiilor arhaice, altul era Cosmosul ptolemeic și altceva există în Univers din perspectiva științei contemporane. Iar imaginea mitică a lumii, preciza M. Eliade, era considerată ca *adevărată* și distinctă de imaginile oferite de „poveștile" *false*. Iată, prin urmare, că omenirea a trăit, pe parcursul istoriei sale, în mai multe „lumi". Tocmai de aceea întrebarea: „ce există?" trebuie considerată ca lipsită de sens dacă nu e *relativizată* la un context cultural istoricește determinat. Alternativa este aceeași pretenție greu de susținut de a ne plasa pe un punct de vedere neuman, anistoric, absolut.

[9] E. Goblot, *Traité de logique*, Armand Colin, Paris, 1929, p. 150.

Toate aceste considerații, apreciem noi, ne conduc la concluzia abandonării categoriei metafizice de „existență" în favoarea *enunțului* (postulatului) de existență. Atunci, termenul „existență" (din perspectiva teoriei X) poate fi văzut ca o *abreviere* pentru: „mulțimea finită de *enunțuri* de existență (cuprinse în teoria X)".

În concluzie, ni se pare că semnul „EXISTENȚA" nu trebuie considerat nici măcar în ipostaza unui *termen* specific, ci ca un *postulat* de existență mascat. El nu e un semn mut (ca orice termen primitiv, de tipul „celei mai generale categorii"), ci o *afirmație*. Mai exact:

(i) este vorba de un enunț de genul: „Există entități de tipul x" al cărui rost e *să traseze limitele discursului* logic, științific sau filosofic (limite dincolo de care, relativ la context, gîndirea consistentă devine imposibilă).

(ii) expresia „de tipul x" din cadrul postulatului existenței, în absența căreia acesta și-ar pierde sensul, ne spune că ideea de „existență" *nu e anterioară logic* celei de „materie" (sau „spirit", sau „electron"), ci *simultană* lor. Prin urmare, postulatul „existenței ca atare", gol de conținut, nu are sens. Are sens numai „postulatul existenței unor entități de tipul x", de exemplu „postulatul existenței electronilor", „postulatul existenței posibililor non-actuali", „postulatul existenței materiei", „postulatul existenței divinității" etc.

În acest sens, L. Althusser afirma în treacăt: „categoria filosofică de materie [...] e *în același timp* Teză de existență și Teză de obiectivitate"[10]. Numai existența determinată e existență; noțiunea de existență din care ai eliminat conținutul existenței nu mai este noțiunea de existență — era de părere și Feuerbach.

Dar postulatul de existență a băncilor, electronilor sau posibililor non-actuali nu le conferă acestora nici un fel de subzistență (materială, nematerială, fizică, psihică etc.). Ei apar ca *entități presupuse de o anumită teorie*, adevărul respectivului postulat fiind coroborat odată cu teoria. Orice postulat este *reflexiv* la corpusul teoretic din care face parte, deci existența este o problemă *relativă la cunoașterea noastră*, la teoriile noastre despre lume. Acesta ni se pare, de altfel, și sensul cuvintelor lui Engels (abstracție făcînd de coloratura lor senzualistă):

[10] L. Althusser, *Citindu-l pe Marx*, Editura politică, București, 1970, p. 344.

„Dincolo de limita unde încetează cîmpul nostru vizual, ființarea este în genere o problemă deschisă“[11].

Deci orice concepție filosofică ori științifică pare să posede în fundamentele ei, explicit sau nu, astfel de postulate de existență. Și cum coroborarea unei teorii nu este niciodată definitivă, rezultă că problema acceptării/neacceptării unui anume tip de entități este o *chestiune de grad*.

Prin urmare, este nejustificată cerința de a *demonstra* existența/inexistența unui anume tip de entități. De altfel, un postulat poate fi demonstrat numai într-un sens degenerat, printr-un lanț demonstrativ cu zero pași*.

2. *Tezele materialismului și idealismului*. Într-o primă analiză, un sistem *filosofic* materialist pare să posede în fundamentele sale, chiar dacă nu explicit, un postulat de tipul: „Există materie“ sau, pentru a fi monist: „Totul este materie“. Un sistem idealist subiectiv: „Totul este conștiință umană“; un sistem idealist obiectiv: „Totul este conștiință divină“.

Acesta este, într-o formulare sau alta, un punct de vedere foarte răspîndit, aproape general, în literatura noastră filosofică. Pentru acuratețea formulării, am putea preciza că, în sens strict, postulatul de existență se aplică în acest caz diferitelor obiecte materiale („independente de conștiință“) cum sînt: scaune, atomi, stele etc. și nu unei presupuse entități („substanțe“), căci „materia“ este doar o *abstracție*, nu o substanță determinată (Engels).

Cît privește teoriile *științifice* se apreciază, de obicei, că ele conțin implicit un astfel de postulat al materialității referitor la existența independentă de teorie a obiectelor la care aceasta se referă. Postulatul materialismului e, așadar, echivalat aici cu postulatul lumii externe.

[11] K. Marx, F. Engels, *op. cit.*, p. 43.

* Argumentarea de mai sus nu țintește spre „eliminarea ontologiei“ din discursul filosofic, așa cum s-ar putea crede la prima vedere. Ea este, într-adevăr, o critică la adresa unei „ontologii metafizice“, a unui „ontos“ hipostaziat într-o izolare absolută față de ființa umană, susținînd totodată teza „relativizării ontologiei“. După cum se va vedea, „idealurile materialismului/idealismului“ propuse mai departe în studiul nostru sînt angajări esențialmente *ontologice*.

Totuși, această relație dintre știință și materialism nu trebuie considerată ca simplă și univocă. Mai întîi, pentru că o „lume externă“ presupuneau și biologii de la începutul secolului al XVIII-lea care însă sub presiunea paradigmei ideologice dominante, recurgeau în schemele lor explicative la „planul creatorului“. Știința pe care ei o făceau era o bază indirectă pentru credința în existența lui Dumnezeu[12]. Diferența constă doar în modul cum e văzută „realitatea obiectivă“, în acest din urmă caz ea fiind identificată cu divinitatea. „Natura este Dumnezeu“, spunea și episcopul Berkeley. În mod evident, afirmarea existenței unei astfel de „lumi externe“ nu mai înseamnă materialism. Iată, prin urmare, că pentru a fi materialist nu e suficient să afirmi existența unei „lumi externe conștiinței umane“; mai trebuie să precizezi și problema *naturii* acelei lumi: a naturii ei „naturale“ sau „supranaturale“ și aceasta pare a fi, în ultimă instanță, o chestiune de opțiune *ideologică*.

În al doilea rînd, anumite moduri contemporane de a face știința au dus, după unele interpretări, la concluzii *idealist subiective*. Dacă teoriile fizice clasice s-au dezvoltat admițînd realitatea independentă a universului fizic (era vorba, în fond, de o epistemologie contemplativistă asociată), teoriile moderne ale microfizicii s-au îndepărtat tot mai mult, prin cultul pentru matematizare, de reprezentările „concrete“ ale realității fizice, tinzînd să abandoneze vechea noțiune de obiectivitate[13]. „Atomul nu mai e decît un sistem de ecuații“, spunea un fizician teoretician. Ideea nu e nouă: „Dispare materia, nu rămîn decît ecuațiile“ — e o frază din *Materialism și empiriocriticism*. Punctul de vedere susținut în această lucrare este că *idealism subiectiv* înseamnă a recunoaște senzațiile ca unică realitate, negînd existența lumii exterioare conștiinței individuale. Și, la prima vedere, sloganul: „dispar atomii, rămîn doar ecuațiile“, exact o asemenea concepție ar vrea să insinueze. Dar numai la prima vedere.

În fond, ce vrea să spună fizicianul prin propoziția citată mai sus? El vrea să spună că în fizica teoretică actuală, după ce unele ecuații au fost deduse din alte

[12] E. Mayr, *Natura revoluției darwiniste*, în *Istoria științei și reconstrucția ei conceptuală* (antologie), Editura științifică și enciclopedică, București, 1981, p. 196.

[13] L. de Broglie, *Certitudinile și incertitudinile științei*, Editura politică, București, 1980, p. 44.

ecuații ș.a.m.d., există riscul de a pierde legătura cu realitatea fizică concretă. Există riscul de a utiliza concepte cărora nu știm dacă le mai corespunde ceva pe planul realităților de fapt. De la conceptul clasic de undă ce reprezenta un proces fizic concret (undele de pe suprafața unei ape) ce evoluează într-un spațiu fizic concret conform unei ecuații de propagare, se ajunge la unda din mecanica ondulatorie care nu mai e decît o reprezentare abstractă, pur formală și, în acest sens, „subiectivă" a probabilităților de localizare a corpusculului.

Dar ceea ce e în joc aici nu e problema idealismului filosofic, ci problema reîntoarcerii de la teoria înalt matematizată la realitatea fizică. E problema care îl interesează și pe L. de Broglie, de a reveni la „reprezentări concrete în microfizică", apropiate de cele clasice, deoarece „ar putea fi periculos pentru viitorul fizicii ca ea să se mulțumească prea ușor cu formalisme pure, cu imagini vagi și cu explicații pur verbale ce se exprimă prin cuvinte cu semnificație imprecisă"[14]. Problema e controversată azi. Dar ni se pare că ea este asemănătoare cu problema lui Mach, Duhem sau Ostwald: căci acești fizicieni nu erau altceva decît apărătorii punctului de vedere *metodologic* după care știința trebuia să se mărginească să interpreteze numai fenomene constatabile direct prin organele noastre de simț și să nu încerce să inventeze „modele abstracte" inutile[15], explicînd fenomenele calorice, de pildă, numai prin mărimi măsurabile macroscopic (temperatură, lucru mecanic etc.) și nu prin mișcarea mai mult sau mai puțin haotică a unor pretinși „atomi" necontrolabili.

Dar toate aceste lucruri nu înseamnă propriu-zis idealism filosofic! Ele sînt probleme de *metodologia fizicii* legate de chestiuni cum sînt acelea ale „criteriilor de realitate fizică" ori ale controversei dintre idealul clasic și cel modern de cunoaștere fizică. Ele nu au vreo legătură directă nici cu acceptarea/neacceptarea principială a unei „lumi externe"; căci, așa cum spunea de Broglie, „pentru un fizician va fi întotdeauna foarte greu să admită că nu există o realitate fizică independentă de oamenii care o

[14] L. de Broglie, *op. cit.*, p. 51.

[15] A. Kastler, *Această stranie materie*, Editura politică, București, 1982, p. 11.

observă"[16]. Pentru el problema dificilă e să găsească semnificația *fizică* a unor mărimi cum sînt „pătratul amplitudinii unei unde" ori „densitatea probabilității de prezență a microobiectului".

Să analizăm cazul concret al unui „idealist subiectiv" contemporan: percepțiile individuale sînt combinate mental pentru a forma concepte, conceptele sînt reprezentate prin simboluri, iar simbolurile sînt organizate într-un „tablou simbolic al lumii". *„Acest tablou îl numim noi realitate"* (Alan Munn)[17].

Dar această „echivalare" între lume și schema abstractă poate fi înțeleasă în *mai multe* sensuri:

(a) ca o alegere (pe criterii pragmatice) între diferite tipuri de limbaje (fenomenalist, fizical, reist etc. — în sensul lui Carnap). Aceasta e o problemă *epistemologică-metodologică* ce lasă neatinsă chestiunea sensului „lumii obiective" (care e o „pseudo-problemă" pentru Carnap).

(b) schema abstractă (o teorie științifică) este tot ceea ce știm noi despre o anumită zonă a lumii la un moment dat și de aceea o putem „identifica" (dar acest cuvînt este o metaforă!) cu lumea însăși. În plus, putem accepta că există o succesiune infinită de astfel de tablouri parțiale, de astfel de „lumi" parțiale. Această interpretare este perfect acceptabilă (ea este chiar interpretarea marxistă) și nu are de-a face cu idealismul.

(c) nu există realmente electroni, nici mere și nici bănci, totul este o pînză de stări subiective. Aceasta este o interpretare deformată a tezei centrale a idealismului subiectiv, greu inteligibilă, și pe care, probabil, nici un idealist subiectiv serios n-a avut vreodată de gînd să o susțină.

(d) „acest tablou îl numim noi realitate" sau „a fi înseamnă a fi perceput sau cunoscut" sînt fraze care pot însemna și că *ontologia unei teorii este relativă la teorie*. Altfel nu are sens să vorbim *în* teorie despre ea. În general, nu are sens să vorbim despre existența unor obiecte despre care refuzăm să vorbim. Această teză este perfect rezonabilă și nu înseamnă deloc idealism. E o tautologie de care nu putem scăpa.

[16] L. de Broglie, *op. cit.*, p. 14.

[17] A. Munn, *Free-will and Determinism*, Mac Gibbon & Lee, London, 1960, p. 60.

(e) „lumea obiectivă" e o natură esențialmente spirituală (deci divină). Această interpretare ne transpune, într-adevăr, într-un alt „spațiu intelectual", abia ea fiind problema *idealismului!*

Prin urmare, dacă ceea ce s-a numit „idealism obiectiv" este, în mare, un ansamblu de doctrine mai ușor de înțeles, ele fiind, în fond, un pilon al *teologiei*, ceea ce s-a numit „idealism subiectiv" a beneficiat din plin de interpretări deformatoare. Idealismul apare, în acest din urmă caz, nu atunci cînd se neagă superficial existența obiectelor exterioare simțurilor noastre (cine oare o face cu seriozitate?!), ci atunci cînd, după cum credea și Berkeley, se consideră că sursa acestor senzații este un *spirit universal*. Idealismul constă și în acest caz în instituirea Divinității, iar acest act e prin excelență de inspirație *ideologică*. În cele din urmă, „idealismul subiectiv" este idealism numai întrucît e idealism obiectiv.

Cît privește conceptul de „materie" ca „ceea ce există independent de conștiința (umană sau supraumană)", nici acesta nu e cu totul lipsit de dificultăți. Căci atîta vreme cît filosofii consideră un atare concept drept „cea mai generală categorie" a ontologiei, ei trebuie să recunoască faptul că nu se poate da o *definiție* necirculară a „materiei", deoarece această definiție ar trebui să aibă forma „Materia este un P", deci s-ar baza pe acceptarea necritică a unui predicat *mai fundamental, P*, ș.a.m.d. la infinit.

Din motivele arătate în primul paragraf, noi preferăm abordarea postulațională a problemei. *Postulatul de materialitate* stipulează „existența unor lucruri care sînt independente de conștiință în genere" (fie ea umană sau supraumană). Avantajul acestei abordări nu constă în aceea că ne scapă de recursul la infinit (salvarea este pur convențională, prin decretarea postulatului), cît în aceea că ne scapă de pseudoproblema: „care este cea mai generală categorie?", ca și de aceea a raportului de incluziune materie-existență.

Mai trebuie să conștientizăm faptul că modul leninist de a defini materia ca „ceea ce există independent de conștiință" s-a impus ca o evitare și depășire a metodei tradiționale (mecaniciste) de a caracteriza materia prin listarea proprietăților *substanței*, proprietăți puse în evidență de cunoașterea științifică sau speculativă (masă, spațialitate etc.). Această procedură era considerată im-

perios necesară pentru a evita neconcordanțele ce puteau să apară odată cu evoluția științei, așa cum a fost cazul cu „criza materialismului" de la sfîrșitul secolului trecut și începutul acestuia.

Punctul fierbinte al întregii probleme se află, după noi, în polisemia termenului „independent". O clarificare a sensurilor acestuia ni se pare, de aceea, indispensabilă:

(i) „independent" = „ceea ce nu este reflectat psihic sau teoretic" (ceea ce este dincolo de cunoașterea noastră subiectivă sau teoretică). Confuza expresie „lumea externă" pare a viza o astfel de accepție. Dar este foarte probabil ca Marx și Engels să nu fi avut în vedere un atare sens, căci ei includeau în conceptul de materie toate lucrurile realmente existente în jurul nostru, deci *cunoscute de noi!* În orice caz, aceasta e accepția cu care s-a luptat Berkeley: el a combătut conceptul contemplativist de materie ca „substrat întins, inert și imperceptibil" al tuturor lucrurilor.

În consens cu cele menționate anterior, postulatul existenței unei entități *X* trebuie conceput ca *relativ la o teorie*. Existența într-un „fel" anume este relativă la imaginea noastră despre lume într-un moment istoric dat. Dar dacă acest „fel" este tocmai „independența de teorie", atunci teza intrateoretică a „existenței entității *X* independent de teorie" este o *contradicție* logică. Căci: „a exista independent de teorie" înseamnă „a nu exista din punctul de vedere al respectivei teorii", „a nu fi presupus de teorie", „a nu figura printre obiectele specificate de teorie". Or, a specifica în teorie („există ...") un obiect care nu figurează printre obiectele specificate de teorie, ni se pare o evidentă contradicție.

Este important să amintim un lucru îndeobște trecut cu vederea: că Marx a recunoscut autenticitatea unei asemenea dificultăți induse de sensul (i) atunci cînd spunea: „Dar și *natura*, considerată abstract, *pentru sine*, fixată în separația ei față de om, este pentru om *nimic*"[18]. Este fără sens, așadar, postularea unei realități absolut exterioare. Pe bună dreptate se întreba A. Gramsci cum ar putea fi înțeleasă o *obiectivitate extraumană?* Cine va decide asupra unei asemenea obiectivități? Cine (ce om) se va putea plasa pe un asemenea punct de vedere abso-

[18] K. Marx, F. Engels, *Scrieri din tinerețe*, Editura politică, București, 1968, p. 626.

lut (suprauman)? „Conceptul de «obiectiv» al materialismului metafizic pare că vrea să însemne o obiectivitate care există și în afară de om; dar *cînd afirmăm că o realitate ar exista chiar dacă nu ar exista omul, facem o metaforă sau cădem într-o formă de misticism.* Noi cunoaștem realitatea numai în raport cu omul și cum omul e devenire istorică, cum cunoașterea și realitatea sînt o devenire, așa și *obiectivitatea e o devenire*"[19].

Ceea ce mai rămîne rațional din ipoteza metafizică a unei realități externe absolute (intim corelată cu exigențele unei strategii fundaționiste empiriste în epistemologie) este ideea unei *continue deveniri a cunoașterii* umane ca rezultat al progresului social și tehnologic. Conceptul marxist de „praxis" este cheia noii strategii epistemologice „de autofundare".

(ii) „independent" = „genetic independent" (dar reflectat de teorie, de cunoaștere). Engels vorbea, în adevăr, despre un raport de „primordialitate", de „creație" între materie și conștiință în lucrarea *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filosofiei clasice germane.* Iată un sens al „independenței" mai apropiat de modul cum îl gîndeau clasicii materialismului dialectic. Acest caz prezintă două alternative:

(a) alternativa conștiinței *individuale:* „este material ceea ce nu este un *produs* al conștiinței individuale". Dar ce obiect *natural* este un produs al conștiinței individuale? Electronul, quarkul? O teorie fizică nouă *creează* oare (în sens propriu) o nouă lume fizică? Sau un calculator, care este produsul inteligenței umane, nu este el oare, din acest motiv, un obiect material? Credem că nu vom putea găsi un autor serios care să susțină *în sens strict* această aserțiune. În sens metaforic, ea este perfect acceptabilă.

(b) alternativa conștiinței *cosmice:* acesta este singurul sens propriu în care s-a vorbit despre o creație a lumii de către o forță spirituală (Dumnezeu). „Independența" de această conștiință cosmică ar însemna pur și simplu substituirea Creatorului prin *mecanisme naturale:* a da un model fizic pentru un proces cu finalitate, a imagina un mecanism natural al evoluției biologice, a explica procesele cosmice prin forțe fizice etc. Dar, după

[19] A. Gramsci, *Opere alese,* Editura politică, București, 1969, p. 111.

cum se observă prea ușor, aceasta revine la a concepe ideea „materialității" tot în sensul credinței într-o devenire nelimitată a cunoașterii umane raționale, plus (ceea ce e strîns legat de acest prim aspect), credința în caracterul *necreat,* veșnic al Naturii. În ultimă instanță, în spatele acestor credințe diferite stau ansambluri *ideologice* specifice, sedimentate istoric.

(iii) „independent" = „non-identic". „Materia este tot ceea ce *nu e identic* cu conștiința". Într-o asemenea interpretare dăm peste dificultăți insurmontabile cu privire la statutul ontologic al conștiinței. Căci aceasta pare a fi, din perspectiva psihologiei, a neurologiei etc., un fenomen natural, *material,* guvernat de legi naturale la fel ca și universul fizic. Alte minți sînt față de mintea mea o „lume exterioară" și nu există o minte umană generică. În plus, și în perfect acord cu cele spuse pînă acum, dacă subscriem la *monismul* marxist, atunci „totul este materie", deci și conștiința ar trebui să fie materie; dar dacă materia este „tot ceea ce nu e identic cu conștiința", atunci „conștiința nu este conștiință". O asemenea concluzie contradictorie, în condițiile acceptării principiului monismului, duce la respingerea premisei (iii).

Pentru cazul conștiinței cosmice non-identitatea înseamnă caracterul „natural", nedivin al lumii, după cum identitatea este echivalentă cu instituirea divinității (vezi cazul ii, b). Aceasta este, de fapt, fața adevărată a materialismului, respectiv a idealismului.

(iv) „independent" = „în sine". S-a definit, uneori, materia ca „ceea ce există în sine" și nu mai are nevoie de nici un corelat pentru a subzista. Dar, într-un sens absolut, această frază este absurdă. Cum spunea Marx, o astfel de lume absolut în sine este „pentru noi" *nimic!* Într-un sens relativ, „în sine" își pierde sensul. Dacă „în sine" înseamnă „ceea ce ar exista chiar dacă nu ar exista nici o conștiință", atunci despre acest ceva este un non-sens să afirmăm că „ar exista", căci „a exista" are sens numai din punctul de vedere al unei conștiințe care afirmă existența. Dintr-un punct de vedere neuman, existența e tăcere pentru om.

Prin urmare, tot ceea ce mai rămîne rațional din accepțiile date termenului „independent" (de conștiință) este reductibil la afirmarea a două acte de *credință* strîns corelate: credința în progresul natural infinit al cunoașterii umane și credința în „naturalitatea" constituției

lumii. In sensul acestor concluzii, „postulatele" materialismului și idealismului se impun a fi reevaluate.

3. *Idealurile materialismului și idealismului.* Citind lucrarea clasică a lui Lenin *Materialism și empiriocriticism*, cititorul este, desigur, surprins de masivitatea bateriei de argumente puse în joc, precum și de pasiunea angajării într-o controversă ce vizează o problemă, după toate aparențele, inofensivă: „trebuie oare să pornim de la lucruri spre senzație și idee sau invers?"; „senzațiile sînt «imagini» ale lucrurilor sau lucrurile sînt «complexe de senzații»"? Prima, se spune, este „linia materialismului", cea de-a doua „linia idealismului".

Dar problema cea mai stranie este aceasta: de ce un fizician-filosof oarecare (Mach, de pildă) sau un întreg curent filosofic (idealismul subiectiv, de pildă) care susțin că „obiectele sînt complexe de senzații" (afirmație ce poate avea, după cum am văzut, o mulțime de sensuri) ori că fizica se ocupă cu „legile conexiunii dintre senzații", sînt considerați pur și simplu ca „profund *reacționari*"? Ce legătură au toate aceste probleme teoretice cu lupta *politică?*

Răspunsul la întrebare îl găsim pe ultima pagină a cărții lui Lenin. De fapt, sub numele de materialism/idealism nu se ascund atît susținătorii tezelor corespunzătoare enunțate la început, teze care nici nu pot fi decise definitiv printr-o demonstrație *stricto sensu* (oare nu spunea chiar Lenin, comentîndu-l pe Diderot: „pentru a infirma idealismul nu sînt suficiente numai argumentele și silogismele, nu este vorba aici de argumente teoretice"[20]), ci de opozanții dintr-un conflict *ideologic*: „Îndărătul scolasticii gnoseologice a empiriocriticismului nu se poate să nu vedem lupta dintre partidele existente în domeniul filosofiei, luptă care în ultimă analiză exprimă tendințele și ideologia claselor antagoniste din societatea contemporană. [...] Rolul obiectiv, de clasă, al empiriocriticismului se reduce în întregime la slujirea servilă a fideiștilor în lupta lor împotriva materialismului în general și împotriva materialismului istoric în special"[21]. Ni se pare, de aceea, că trebuie, în sfîrșit, să reevaluăm mo-

[20] V. I. Lenin, *Opere alese*, vol. 18, Editura politică, București, 1963, p. 28.
[21] *Ibidem*, p. 376.

dul simplist în care se înțelege îndeobște conflictul istoric dintre materialism și idealism (ca o controversă *teoretică* asupra existenței lumii externe). Tezele pe care vrem să le avansăm, fără posibilitatea unei argumentări de detaliu, sînt următoarele:

I. „Idealismul obiectiv" este, în esență, o doctrină ontologico-*teologică* (o raționalizare filosofică a fundamentelor ontologice ale teologiei). Fondul ei ideologic este, în general, nemascat.

II. „Idealismul subiectiv" este, în fond, o prelungire metafizico-ideologică a unei doctrine ce a apărut ca primordial epistemologică (și anume fenomenalismul). Cauzele fenomenalismului (ca opus al realismului) trebuie căutate în mecanismele doctrinei epistemologice fundaționiste clasice și țin de tentativele de reconstrucție metateoretică a cunoașterii (nu de „idealism" ori „materialism"). În schimb, *prelungirile metafizico-ideologice* ale acestei doctrine, abia ele ne conduc la ceea ce s-a numit „idealism". Aceste prelungiri ar putea fi:

(i) identificarea Naturii cu o esență spirituală (Divinitatea) pentru a asigura, în spațiul acestui subiectivism absolut, o „deschidere" a eului la „lume". Determinat de aceasta,

(ii) o imposibilitate de a ieși dincolo de spațiul subiectivității *(agnosticism)*, cunoașterea fiind o ordonare comodă, simplă etc., a impresiilor senzoriale. Și, mai departe, determinat de aceasta,

(iii) o claustrare în sfera meditației transcendente, a spiritualului, a moralității etc., o neîncredere și o desconsiderare a capacității omului de a domina natura și societatea (tradusă politic prin „defetism").

III. „Idealismul", în general, se referă la dimensiunea ontologico (metafizico)-*ideologică* a concepțiilor filosofice (și nu numai filosofice), avînd, în ultimă instanță, un substrat *politic*.

IV. „Materialismul" ne apare ca o doctrină metafizico-ideologică opusă atît idealismului obiectiv, cît și celui subiectiv (în această ultimă ipostază fiind o prelungire metafizico-ideologică a realismului), care susține:

(i) „naturalitatea" (caracterul nedivin, netranscendent) al tuturor fenomenelor. Pe această bază se întemeiază un

(ii) optimism gnoseologic, încrederea în posibilitatea unei cunoașteri tot mai obiective a lumii — ca ideal normativ. Și, consubstanțială acestei atitudini,

(iii) încrederea în progresul *practic* al omului (tradusă politic prin „revoluționarism").

V. Controversa istorică dintre materialism și idealism nu e, în ultimă instanță, o controversă *teoretică* în jurul problemei existenței/non-existenței „lumii externe". (De altfel, pentru materialiștii premarxiști nici nu exista o asemenea problemă, iar idealiștii cei mai înverșunați nu negau existența obiectelor reale din jurul nostru).

VI. Controversa istorică dintre materialism și idealism este de fapt controversa dintre cele două *ideologii* istorice competitive: cea naturalistă, pozitiv-științifică, ateistă, respectiv cea mitologică, mistică, religioasă. (La o analiză atentă se poate vedea că acesta este și punctul de vedere marxist clasic).

VII. În ultimă instanță, această controversă nu este una teoretico-filosofică, a celui mai puternic argument rațional, ci una social-politică, bazată pe *credințe* diferite, pe *idealuri* de viață diferite.

Problema existenței/non-existenței „realității obiective" nu aparține nici epistemologiei (în cadrul căreia se ridică alte probleme, cum ar fi aceea a obiectivității descrierilor teoretice, a semnificației interacțiunii aparat-obiect, a fundării cunoașterii, a alegerii între limbaje, a testării teoriilor, a „criteriilor de realitate" etc.) și nici ontologiei, ca teorie a naturii lumii. Ea este o pseudoproblemă teoretică, în general ambiguu formulată, atribuită îndeobște marxismului, dar care se dovedește a nu fi în spiritul punctelor de vedere ale lui Marx și Engels.

Căci atunci cînd Engels pune în mod frontal problema caracterizării materialismului/idealismului în contextul discutării „problemei fundamentale a filosofiei", el o vede ca pe o chestiune ce vizează caracterizarea unei *„concepții generale despre lume,* bazată pe o anumită înțelegere a raportului dintre materie și spirit"[22]. Engels însă nu vorbește nicăieri despre postulatul unei lumi „absolut independente de gîndire", ci de „primordialitatea" naturii față de spirit (sau invers), respectiv de raportul *genetic* dintre cei doi termeni. În schimb, el leagă în mod clar *materialismul de dezvoltarea științelor naturii și a tehnicii* („În realitate, ceea ce i-a mînat înainte pe filosofi de la Descartes la Hegel și de la Hobbes la

[22] F. Engels, *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filosofiei clasice germane*, Editura politică, București, 1970, p. 22.

Feuerbach — n.ns.) a fost mai ales progresul uriaș și din ce în ce mai năvalnic al științei naturii și al industriei. La materialiști, aceasta sărea de-a dreptul în ochi, dar și sistemele idealiste se umpleau tot mai mult cu un conținut materialist și căutau să împace panteist opoziția dintre spirit și materie; așa că, pînă la urmă, sistemul lui Hegel nu reprezintă, ca metodă și conținut, decît un materialism răsturnat idealist cu capul în jos"[23]). Și tot atît de clar lega Engels *idealismul de mentalitatea religioasă* („teza lui Hegel despre existența anterioară lumii a «Ideii absolute», «preexistența categoriilor logice» înaintea apariției lumii, nu este decît o rămășiță fantezistă a credinței într-un creator anterior al lumii"[24]. Sau: idealismul înseamnă, „în ultimă instanță, o creație a lumii într-un fel sau altul"[25]).

Acestea fiind zise, noi nu vom mai vorbi în continuare de *postulatele* materialismului/idealismului ca despre niște teze *intrateoretice* (descriptive), ce ar putea fi introduse în fundamentele filosofiei ori științei și ar putea fi coroborate odată cu coroborarea întregului corpus teoretic. Vom vorbi doar de *idealurile* materialismului și idealismului, ca profesiuni de credință generale referitoare la atitudinea omului față de lume și cunoaștere. Ele sînt un fel de atmosferă spiritual-ideologică în care e implicată o anumită concepție filosofică sau științifică și nu teze ce ar putea fi justificate sau infirmate. Tocmai acesta este motivul pentru care au putut fi discernute atît de greu cu diferite prilejuri. Rostul lor este de a constitui un ansamblu de *criterii de selecție* (pragmatic-ideologice) în travaliul de dezvoltare a cunoașterii umane; criterii ce ne plasează *în prelungirea* științei sau *în prelungirea* teologiei. Selectarea adevărului nu se face numai pe criterii logico-epistemologice!

Iată de ce, dacă nu cu mult timp în urmă credeam că „problema fundamentală a filosofiei" (în sensul lui Engels) este problema postulării independenței naturii față de conștiință, respectiv a identității lor, și că mai trebuie să vorbim despre o „problemă *centrală* a filosofiei" (problema sensului vieții, a idealului de viață), în urma analizei de mai sus, problema „fundamentală" se dovedește

[23] *Ibidem*, p. 21.
[24] *Ibidem*, p. 22.
[25] F. Engels, *op. cit.*, p. 18.

a fi, totodată, problema „centrală“: în ultimă instanță, opțiunea pentru materialism sau idealism este opțiunea pentru un *ideal de viață*.

Adoptarea unui ideal sau al altuia nu este deci o chestiune de demonstrație, de argumentare discursiv-rațională, ci e o chestiune de opțiune, de convingere, de *credință*, în care factori raționali și extraraționali, conștienți și inconștienți, individuali și sociali intervin deopotrivă. Acest fapt nu este însă pentru noi surprinzător deoarece, așa cum a argumentat T. Kuhn ș.a., chiar în domeniul științei alegerea între teorii antrenează și factori ce țin de biografia cercetătorului și de contextul social în care acesta trăiește*.

Pentru a încheia acest paragraf, să oferim, în sfîrșit, reevaluarea promisă a „postulatelor“ materialismului și idealismului:

Idealul materialismului:

(a) credința (convingerea) în caracterul natural (nedivin) al tuturor fenomenelor lumii; opțiunea generală pentru un ideal de viață ne-mitic, ne-religios, ne-transcendent, pozitiv, bazat pe rațiunea umană și pe *știință*. Aderarea, așadar, la un ideal de viață (societate) pămîntească, nu post-mortem, pe care omul e capabil să-l controleze practic prin cunoașterea legilor *obiective* (ale naturii și societății).

(b) credința în progresul nelimitat al cunoașterii, înțeles ca o avansare asimptotică spre o înțelegere tot mai profundă a lumii naturale căreia îi aparținem și care e „toată“ lumea.

---

* Aceasta nu înseamnă reducerea globală a filosofiei doar la dimensiunea ei ideologică. În primul rînd pentru că în acest context noi nu am discutat decît o problemă *particulară* a filosofiei: problema materialismului/idealismului. Și apoi, este departe de noi gîndul de a nega faptul că în cadrul filosofiei vom întîlni o multitudine de probleme *teoretice* (decidabile cu mijloace discursiv-raționale, logice). Ceea ce contestă studiul de față este doar că problema materialismului/idealismului e echivalentă cu problema *teoretică* a existenței „lumii externe“. În plus, nu trebuie să pierdem din vedere nici faptul că ansambluri întregi de teze *teoretice* se pot dovedi a fi subdeterminate de criterii ideologice, pragmatice (vezi cazul particular al teoriilor științifice). Desigur, complexitatea chestiunii este mult mai mare decît lasă să se întrevadă aceste pagini. Scopul lor este tocmai de a incita la discuție.

(c) baza optimismului gnoseologic este optimismul praxiologic, încrederea în puterea omului de transformare *practică* a lumii. „Problema dacă gîndirea omenească ajunge la adevărul obiectiv nu este o problemă teoretică, ci una *practică*“ (K. Marx). Optimismul gnoseologic condiționează și este condiționat de cel practic.

Idealul idealismului:

(a) credința (convingerea) în caracterul spiritual-divin al Naturii; opțiunea generală pentru un ideal de viață mitic, religios, bazat pe ideea că esența lumii e *spirituală*. Un ideal de viață predominant transcendent pe care omul nu e capabil să-l controleze în fondul lui, legile Naturii fiind „armonii“, „acorduri“, „reguli“ subiective, știința neajungînd la o cunoaștere a cauzelor, care stau în „voința unui spirit“ (G. Berkeley).

(b) în consecință, abandonarea credinței în progresul natural al cunoașterii raționale *(agnosticism)* și, la limită, abandonarea luminilor rațiunii în favoarea trăirii mistice ca singură cale de acces la ființa lui Dumnezeu.

(c) condiționată (și condiționînd) această atitudine generală cu privire la facultatea de cunoaștere, o tendință de izolare, de claustrare în sfera meditației transcendente, a spiritualului și moralității etc., disprețuind dimensiunea practică și revoluționară a condiției sociale a omului; o neîncredere în capacitatea umană de a domina natura și societatea.

Această formă a „idealurilor“ materialismului/idealismului va stîrni, poate, îndoieli ori, poate, tentative de rafinare. Noi credem însă că motivul tacit pentru care în operele lui Marx găsim atît de puține referiri explicite la *conceptul* de „materie“, ca să nu mai vorbim de *definiții* ale lui, este convingerea sa că înțelegerea acestui concept ca „tot ceea ce există *absolut independent* de minte“ ascunde dificultăți de fond. De fapt, „obiectele *omului* nu sînt obiecte ale naturii așa cum se prezintă ele nemijlocit în natură“, spunea cu toată claritatea Marx[26].

Idealurile materialismului și idealismului, așa cum au fost ele schițate aici, sînt formate din două componente: una ontologico-ideologică (a) și alta gnoseologico-praxiologică (b, c).

---

[26] K. Marx, F. Engels, *Scrieri din tinerețe*, Editura politică, București, 1968, p. 618.

4. *Concretizări istorice*. Întrebarea principală a acestei analize a fost aceea dacă opoziția dintre materialism și idealism este o controversă *teoretică* referitoare la chestiunea dacă există sau nu „lumea obiectivă". Răspunsul nostru a fost negativ. De altfel, ideea „obiectivității" ca marcă a materialității pare a fi de dată foarte recentă (sec. XVII). Ea a apărut numai după constituirea științei moderne a naturii, iar Lenin a consacrat-o în filosofia proletariatului. Dar Democrit — „părintele materialismului" — vorbea de cu totul altceva, de „materia inițială a lucrurilor", iar Locke gîndea „materia" ca pe „ceva în care subzistă numeroase calități sensibile care ne impresionează simțurile" ș.a.m.d. Ceea ce vrem noi să arătăm este că pînă și la clasicii materialismului dialectic problema materialismului nu era, în fapt, aceea a argumentării existenței unei lumi „independente de conștiință" (ca problemă teoretică ce ar putea fi demonstrată, eventual, plecînd de la datele științei), ci era, în fond, problema *luptei împotriva ideologiei mistico-religioase*.

Teza pe care o avansăm este că pe parcursul întregii evoluții a gîndirii filosofice *opoziția materialism/idealism a fost în primul rînd o controversă ideologică între ideologii conflictuale, că acolo unde istoricii filosofiei au depistat „conflictul dintre materialism și idealism" ei au depistat, în ultimă instanță, un conflict politic*. Că există deci o corelație generală (nu liniară și nici univocă) între teza materialității și o anumită atitudine pozitiv-științifică, *laică* față de lume, respectiv între teza idealismului și o atitudine mitologică, mistică, *religioasă* față de lume. De fapt, acestea sînt și cele două mari ideologii istorice competitive, cea științifică și cea religioasă. Ultima a dominat lumea pînă în secolul al XVII-lea, cînd știința a ajuns la un asemenea grad de maturizare încît a putut să devină un adversar efectiv.

Iar în profunzimile ei ultime, lupta împotriva idealismului este lupta împotriva rădăcinilor de clasă ale idealismului. Textele clasicilor sînt, în acest sens, fără echivoc:

„Filosofia modernă este tot atît de partinică ca și cea de acum două mii de ani. Partidele antagoniste sînt în fond [...] materialismul și idealismul. Acesta din urmă nu este decît o formă rafinată de fideism, care stă înarmat pînă în dinți, dispune de organizații uriașe și continuă să-și exercite neîncetat înrîurirea asupra maselor" (Lenin)[27].

„Adevăratul idealism al lui Feuerbach iese la iveală de îndată ce ajungem la filosofia religiei și la etica sa" (Engels)[28].

„Întregul nostru program se bazează pe o concepție *științifică* despre lume și anume pe concepția *materialistă*. De aceea explicarea programului nostru include în mod necesar și explicarea adevăratelor rădăcini istorice și economice ale obscurantismului religios" (Lenin)[29].

Acest mod de a pune problema materialismului/idealismului poate fi generalizat la întreaga istorie a filosofiei. Vom încerca, în continuare, să argumentăm această convingere analizînd cîteva cazuri istorice.

a) Școala filosofică milesiană e considerată prima formă a unui „materialism spontan". Era vorba, în fond, de orientarea spre studiul *naturii* într-o manieră *rațională* depășind prin aceasta modul tradițional de raportare mitologico-magică la lume. Și deși este greu de decis în ce măsură Thales ori urmașii săi erau atei, cercetătorii consideră că „opiniile cosmologilor milesieni au fost în realitate incompatibile atît cu religiile populare, cît și cu mitologia poeților antropomorfi"[30]. În aceasta consta, de fapt, atitudinea lor *materialistă*, nu în susținerea „obiectivității lumii" care nici nu era o problemă pentru milesieni. Materialismul era aici o opțiune pentru „naturalism" — embrionul atitudinii științifice moderne. Desigur, argumentarea ar trebui continuată, dar lipsa spațiului nu ne îngăduie acum acest lucru.

b) Tot în secolul al VI-lea î.e.n. dar în China, Lao-dzî trece drept un gînditor *materialist* pentru că, ne spune Gh. Vlăduțescu, „așează ca element central al filosofiei sale pe *dao*, «strămoșul tuturor lucrurilor», «adîncul cel mai adînc», «principiul cerului și al pămîntului», «permanentul», cel care este nesfîrșit «ca existență» și «acționează fără sforțare»"[31].

[27] V. I. Lenin, *op. cit.*, p. 376.
[28] F. Engels, *op. cit.*, p. 30.
[29] K. Marx, F. Engels, V. I. Lenin, *Despre religie*, Editura politică, București, 1974, p. 463.
[30] J. Burnet, *L'aurore de la philosophie greque*, Payot, Paris, 1919, p. 86.
[31] G. Vlăduțescu, *Ateismul în antichitate*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1978, p. 31.

Ceea ce se poate observa aici imediat este că nu avem de loc de-a face cu ideile de „materie" și „materialism" în sensul marxist al cuvîntului, căci nu e vorba în acest context de „existența obiectivă" a lui dao. Problema lui Lao-dzî este, de fapt, aceea a *ființei!* Că problema implicată de discuție nu e aceea a materialismului sau non-materialismului se poate observa și din faptul că un alt autor, Djuang-dzî, *îl identifică pe același dao cu divinitatea.* Dar ambii gînditori, probabil, atribuiau proprietăți intrinseci similare lui dao!

De fapt, chestiunea materialismului/idealismului nu este aceea a lui dao și a naturii lui intime, ci e aceea a interpretării „naturale", respectiv religioase, divine a lui dao. E chestiunea *ideologiei anexe.* Marca atitudinii materialiste o întîlnim la Sun-dzî, de pildă, care crede că discursurile despre divinitate „sînt pentru înțelept vorbe înflorite" și că numai neștiutorii se amăgesc cu credința deșartă că eclipsele, uraganele și inundațiile încetează în urma producerii unei magii oarecare sau că ploaia cade ca urmare a înălțării de rugăciuni sau depunerii de ofrande[32]. Materialismul poartă haina practicii sociale. Problema structurii lui dao este numai un adaos teoretic justificativ.

c) Iată și cazul unui „idealist" antic, Parmenide din Eleea. G. Tănase, urmînd o tradiție, interpretează fragmentul lui Parmenide („E totuna a gîndi și gîndul că ceva este; fără ființa în care este exprimat, nu vei găsi niciodată gîndul") ca simptomul unei poziții *idealiste:* „Idealismul lui Parmenide este ilustrat de teza dependenței existenței de gîndire: tot ceea ce există, există pentru că este înțeles. Existența și înțelegerea se suprapun, pentru că a fi înseamnă a fi gîndit"[33]. Oare în această teză (pretabilă, după cum am văzut, la o mulțime de interpretări) să constea „idealismul" lui Parmenide?

Sîntem imediat contrariați de faptul că binecunoscutul istoric al filosofiei grecești, John Burnet, afirmă: „Parmenide este părintele materialismului. Nu există

---

[32] G. Vlăduțescu, *op. cit.*, p. 33.

[33] *Materia, spațiul, timpul — în istoria filosofiei* (antologie), vol. I. Editura Minerva, București, 1982, p. 9.

materialism care să nu depindă de concepția sa asupra realității"[34].

Ce este, așadar, Parmenide, materialist sau idealist? Pentru a răspunde la această întrebare trebuie să ne aplecăm cu mai multă grijă asupra fragmentelor filosofului eleat.

Parmenide nu stabilește o relație *genetică* între gîndire și existență. El nu vrea să spună că o anume rațiune produce lumea (Ființa este, dimpotrivă, „nenăscută"). El nu spune nici că „a fi înseamnă a fi gîndit", ca și cum *condiția* existenței „Unului" ar fi să fie gîndit (Unul e doar „nenăscut și nepieritor"). El spune doar că a gîndi înseamnă a gîndi *ceva,* că gîndul *adevărat* conduce la o referință (și ce e idealist în asta?) și că ceea ce nu poate fi „nici gîndit, nici formulat" (ceea ce este logic contradictoriu, „neființa există") trebuie „lăsat la o parte (căci nu e calea adevărată)".

Ceea ce căuta, de fapt, Parmenide era același lucru pe care l-au căutat Thales, Anaxagora, Leucip, Democrit etc., anume „substanța primordială". „Ființa", „Unul", cum îi spune el. Or, Ființa a fost întotdeauna ceva *relativ la conștiință* (un locuitor al lumii „obiectului pentru noi"), fără ca prin aceasta să avem de-a face cu idealismul!

Aristotel a observat corect fondul problemei. Anticii știau că senzațiile sînt departe de „domeniul adevărului", că ele sînt înșelătoare, că ne oferă o imagine fragmentară și instabilă a lumii. Singură rațiunea e în stare să ajungă la temeiul durabil al lucrurilor. Ființa (Unul) este la Parmenide *ceva conceptual,* zice Aristotel, și nici de data aceasta nu vedem unde se ascunde idealismul. Căci și cîmpurile fizicii ori quarcii sînt, în acest sens, „ceva conceptual". Și „punctul material" ori „traiectoria rectilinie" sînt „ceva conceptual", fără a avea însă de-a face aici cu idealismul. „Unul" (ca model ideal) este un plenum corporal finit, sferic și imobil, nenăscut și nepieritor, care nu mai are nimic în afară.

Dacă este adevărat sau nu că o propoziție contradictorie nu se referă la nimic (cum credea și Wittgenstein), dacă un enunț consistent logic trebuie să aibă neapărat o referință fizică, așa cum probabil credea Parmenide, acestea sînt probleme care pot fi în continuare contro-

---

[34] J. Burnet, *op. cit.*, p. 210.

versate, dar ele țin — în termeni moderni — de semantică și nu de idealism!

S-ar putea vorbi de materialismul/idealismul lui Parmenide numai relativ la cosmologia sa (partea a doua a poemului) în care Divinitatea apare în mijlocul Universului. Numai că problema naturii divinului e obscură la eleat și apoi unii comentatori consideră că această cosmologie era considerată de Parmenide însuși ca în întregime falsă[35].

Ceea ce e sigur, însă, este că teza idealismului nu decurge din fragmentul citat la începutul acestor considerații.

d) Să urmărim un alt caz: acela al primei concepții filosofice „idealist-subiective" bine închegate, cea a lui G. Berkeley.

Nu întîmplător ea apare în secolul al XVIII-lea. Opoziția „idealismului său subiectiv" față de materialismul contemplativist pare la prima vedere o controversă teoretico-epistemologică și nimic mai mult. Căci propunerea de abandonare a conceptului de „materie" (ca substrat ce există în general, independent de a fi perceput sau conceput) apare tocmai în contextul construirii unei teorii a cunoașterii care să evite scepticismul și să depășească limitele contemplativismului. Că varianta sa de teorie a cunoașterii nu satisface exigențele actuale, este și acesta un adevăr. Dar din faptul că o teorie dialectică a cunoașterii explică mai bine raportul subiect-obiect decît cea berkeliană, nu rezultă că ultima este „idealistă".

În ce constă aici *idealismul?* În negarea conceptului de materie, se va zice. Dar această negare este doar un artificiu tehnic, *pentru uzul teoriei* (în varianta „strategiei de fundament") la fel cum așa-zisa „negare a realității fizice" este o chestiune metodologică ce se referă la modul de descriere a microobiectului (ca existînd numai în interacțiune cu aparatul). Însă nici Bohr și nici Einstein nu negau existența „exterioară" a „lucrurilor ca atare", a obiectelor de care se ciocneau ei înșiși în laborator. Și, surprinzător poate, nici Berkeley nu le neagă existența. Discutînd o serie de posibile obiecții ce i s-ar putea aduce, idealistul englez *se opune acelora care îl înțeleg ca voind să înlocuiască lumea reală cu un sistem de idei:* „Eu nu tăgăduiesc existența lucrurilor pe care putem să le percepem sau prin simțurile noastre sau prin reflecție. Nu pun la îndoială că lucrurile pe care le văd cu ochii mei și le pipăi cu mîinile mele există în adevăr"[36]. El neagă numai conceptul abstract de materie (ca *substrat* întins, inert, *neperceput*). Berkeley previne asupra vulgarizării tezei sale. El nu a vrut niciodată să spună că noi mîncăm și bem idei. Confuzia provine, eventual, dintr-o folosire ambiguă a limbajului. De fapt, „noi mîncăm și bem acele obiecte pe care le percepem în mod nemijlocit prin simțurile noastre"[37]. Aceasta este o teză *epistemologică* perfect valabilă. Căci, spre a-l invoca pe marxistul R. Garaudy, „a recunoaște că noi nu cunoaștem natura decît prin intermediul acțiunii pe care o exercită asupra noastră și prin acțiunea pe care noi o exercităm asupra ei nu înseamnă negarea faptului că ea există fără noi, independent de noi, înaintea noastră și după noi"[38].

Prin urmare, după cum afirmă și filosoful marxist David-Hillel Ruben, există un sens slab în care atît Hume, cît și Berkeley, acceptă existența obiectelor fizice: atomi, mese, scaune, mere etc. Ceea ce cer ei este ca acceptarea unor astfel de enunțuri să fie însoțită de o *analiză a înțelesului* lor: ce înseamnă enunțul „există mere"? Concluzia pe care o trag este că aceste „obiecte fizice" nu au un statut *epistemologic* independent de minte, deoarece *enunțurile* despre ele pot fi „reduse" la enunțuri care sînt numai despre percepții[39].

De unde începe atunci idealismul lui Berkeley? Din continuarea acestei teze (amendabile, dar neidealiste): la întrebarea „cum există un lucru pe care nu îl percep?" el răspunde: există pentru că îl percepe altul, oricare ar fi el, și chiar dacă nu ar exista mintea mea sau a altui om, va exista oricînd *mintea unei ființe oarecare eterne*[40]. Idealismul așa-zis „subiectiv" se varsă în ultimă instanță în *idealism obiectiv* (conexiune subliniată și de

---

35 J. Burnet, *op. cit.*, p. 211.

36 G. Berkeley, *Principiile cunoștinței omenești,* București, 1938, p. 40.

37 *Ibidem*, p. 41—42.

38 R. Garaudy, *Karl Marx*, Editura politică, București, 1967, p. 99.

39 D.-Hillel Ruben, *Our Knowledge of the External World: A Marxist Perspective*, în Weltkongresse für Philosophie 1978, Düsseldorf, Sections Worträge, p. 569.

40 G. Berkeley, *op. cit.*, p. 27.

Lenin). Natura este identificată cu Dumnezeu și de aceea perceperea naturii echivalează cu insuflarea ideilor de către Dumnezeu. În această doctrină epistemologică *idealismul provine din introducerea divinității ca obiect (și scop) al cunoașterii.*

Dar nici această explicație nu e suficientă. De ce introduce Berkeley aici divinitatea? Desigur și din rațiuni *teoretice,* pentru că ea ar fi de esență spirituală și deci l-ar scăpa de punerea „insolubilei" probleme a trecerii de la „obiect" la „idee". Dar, în orice caz și din rațiuni *ideologice* (și poate, în ultimă instanță, din astfel de rațiuni, chiar dacă într-un mod cvasiconștient): materialismul este văzut, în contextul epocii, ca o doctrină (ateistă) periculoasă pentru ordinea politică a vremii dominată de Biserică. Și Berkeley era dominat de opinia dominantă a vremii: „Existența materiei sau a corpurilor neperceptute n-a fost numai sprijinul principal al ateiștilor [...] Dacă oamenii și-ar da seama că soarele, luna și stelele și orice alt obiect al simțurilor sînt numai atîtea senzații în sufletul nostru, care n-au altă existență decît pe aceea de a fi percepute, atunci desigur nu ar cădea în genunchi și nu s-ar închina ideilor lor, ci mai degrabă ar îndrepta omagiul lor către acel suflet etern invizibil care produce și susține toate lucrurile"[41].

Idealismul subiectiv al lui Berkeley nu constă în stupida idee că avem în jurul nostru numai idei, ci în *postularea esenței spirituale (divine) a obiectului cunoașterii.* Iar acest postulat este, în ultimă instanță, de inspirație *ideologică* (religioasă).

Lenin a observat exact esența problemei: faptul că pe doctrina filosofică a „materiei sau a substanței corporale" s-au fundat „toate sistemele nelegiuite ale ateismului și ale negării religiei" (cum spune Berkeley), îl face pe „episcopul Berkeley nu numai să combată din punct de vedere teoretic această doctrină, dar și să urmărească cu patimă pe adepții ei ca pe niște dușmani"[42]. Reciproca este de asemenea adevărată.

Diferența dintre materialism și idealism nu constă în admiterea/negarea „lumii externe", ci în credința cu privire la *natura,* la *sensul* acestei așa-zise lumi și, mai ales, cu privire la consecințele sale ideologice și practic-

[41] G. Berkeley, *op. cit.*, p. 70.
[42] V. I. Lenin, *op. cit.*, p. 19.

politice. Berkeley scrie: „Afirm ca și voi (materialiștii — n.ns.) că din moment ce asupra noastră se exercită o acțiune din afară trebuie să admitem existența unor forțe care se află în afara noastră și care aparțin unei ființe diferite de propria noastră ființă. Părerile noastre se despart însă atunci cînd este vorba de a răspunde la întrebarea ce este această puternică ființă. Eu afirm că ea este spirit, voi afirmați că e materie"[43]. Numai că Berkeley pare a nu observa dificultățile *teoretice* legate de admiterea ideii de Dumnezeu, dificultăți cel puțin la fel de mari ca și cele relevate de el în privința ideii de „substrat obiectiv". Motivul acestei „orbiri" ține, desigur, de adeziunea prelatului englez la ideologia dominantă a epocii*.

Exemplele ar putea, desigur, continua. Critica pe care am făcut-o concepției despre materialism/idealism ca „afirmare/negare a existenței unei lumi externe" nu trebuie să ducă la concluzia că noi am nega realitatea unei lumi a lucrurilor anterioară și exterioară cunoașterii. Noi negăm numai că aceasta e „problema materialismului". Mai mult, ceea ce am încercat să argumentăm este că o astfel de teză, în sensul ei natural, „naiv" nu a fost contestată nici de filosofii „idealiști". Ea e o afirmație banală a simțului comun pe care toți oamenii cu „bun simț" au acceptat-o și o vor accepta. Cînd Mach definea lucrurile drept „complexe de senzații" el nu se referea la teza de mai sus, ci la problema epistemologico-metodologică a instrumentelor *descrierii* teoretice și a *fundării* unei cunoașteri veritabile.

Critica făcută de noi nu trebuie înțeleasă nici ca o ignorare ori desconsiderare a problemei raportului genetic psihic-creier. Aceasta este o problemă *teoretică* particulară ce trebuie rezolvată de știință *în spirit materialist,* dar nu e „problema materialismului".

În sfîrșit, odată cu acceptarea afirmației „naive" a existenței lucrurilor din jurul nostru independent de noi, vrem să subliniem îndeosebi următorul aspect: *„convingerea* materialist-dialectică a existenței unei lumi a lucrurilor, a obiectelor ca referent al cunoașterii" nu tre-

[43] Apud V. I. Lenin, *op. cit.*, p. 24.
* Din lipsă de spațiu, problema raportului idealism subiectiv-idealism obiectiv nu a putut fi dezvoltată suficient în acest context. Subliniem faptul că motivația adeziunii la idealism nu este *numai* ideologică, dar credem că e *în ultimă instanță* astfel.

buie interpretată ca susținerea „ideii simpliste a existenței unui obiect în întregime făcut, presupus a fi imuabil și încărcat de transcendență“[44], a unui „obiect absolut“, așa cum a fost conceput de metafizica prekantiană și așa cum mai stăruie și azi în unele spirite. Un astfel de obiect „absolut obiectiv“ a contestat critica noastră. Și critica noastră este direct ancorată în punctul de vedere marxist clasic.

[44] Șt. Georgescu, *Epistemologie*, Editura didactică și pedagogică, București, 1978, p. 117.

IDEOLOGIE ȘI VIZIUNE ARTISTICĂ

Grigore Georgiu

Orizontul problematic pe care îl circumscrie raportul dintre artă și ideologie a fost investigat din perspective teoretice diverse. Materialismul dialectic și istoric acordă analizei ideologice a operei de artă o semnificație deosebită și beneficiază în acest demers de o fructuoasă tradiție, începînd cu ideile estetice cuprinse în textele lui Marx, Engels, Lenin, Gramsci, și pînă la cele mai recente datorate lui Lukács și Goldmann.

Orientările și disciplinele contemporane care abordează fenomenul în discuție au reelaborat în mare parte datele problemei și au adus cîștiguri teoretice remarcabile. Mai ales sociologia artei și metodele semiotice și structurale au reformulat conținutul acestei ecuații, îmbogățind cu idei prețioase cîmpul unei cercetări profund caracteristice epocii noastre.

Natura ideologică a artei a stîrnit un interes major, constant, neconjunctural în epoca modernă. Arta reprezintă o formă culturală în care se cristalizează valori sociale, atitudini și aprecieri, comportamente și aspirații umane, viziuni și concepții asupra condiției umane. Operele de artă mijlocesc, în modalități specifice, circuitul social al acestor valori, le promovează și le infuzează în sensibilitatea și mentalitatea oamenilor, formează și legitimează reacții caracteristice față de realitatea socială. Ca urmare, arta se găsește într-o zonă de intersecție substanțială cu viața ideologică a societății.

Multe corelații și mijlociri ale operei cu realitatea obiectivă a lumii sau cu cea subiectivă a omului (creator/receptor) trec prin filtre și instanțe ideologice. De aceea, acest nod problematic al relației dintre artă și ideologie angajează aspecte controversate referitoare la specificul

cunoașterii artistice, la funcțiile cognitive, axiologice, formative și sociale ale artei.

O incursiune în bibliografia foarte bogată a temei, așa cum s-a cristalizat ea în cultura română modernă, ne dezvăluie un fond ideatic relativ stabil, o sumă de idei care rezumă elementele viabile manifestate în diferite concepții asupra artei, dincolo de varietatea lor teoretică și istorică. Acest fond teoretic este conservat implicit sau explicit de orice demers care încearcă să reia tema. Examinarea artei prin prisma acestei relații fundamentale s-a conturat tot mai clar pe măsură ce perspectiva sociologică aplicată fenomenului artistic a dobîndit la noi dimensiunile unei preocupări teoretice relativ sistematice*. Reflecțiile care se înscriu în sfera acestei problematici au alcătuit treptat un „fundal" teoretic al criticii literar-artistice, la C. Dobrogeanu Gherea și Garabet Ibrăileanu sau, în perioada interbelică, la E. Lovinescu, G. Călinescu, M. Ralea și alții, ele au devenit componente intrinseci ale unor sisteme analitice și interpretative care urmăreau descifrarea raporturilor complexe dintre curentele și tendințele literar artistice și mișcările ideologice.

1. *Ipostaze ale relației artă-ideologie.* Relația artă-ideologie poate fi cercetată la niveluri diferite de manifestare. Schematizînd foarte mult, putem afirma că ea este relevantă în trei ipostaze ale fenomenului artistic:

— în *geneza* operei, în cercetarea interacțiunii dintre factorii ideologici ai unei societăți date și procesul de creație;

— în *structura* operei, identificarea unui sens ideologic intrinsec în arhitectura internă a operei și în mesajul ei;

— în *funcția socială* a operei, funcție care se realizează efectiv în procesul de *receptare* a ei într-un cadru ideologic determinat. Altfel spus, putem descoperi o structură ideologică în subiectivitatea creatorului și în „mediul" care prezidează geneza operei, în datele interioare ale operei ca atare și în receptorul sau în „mediul" care interpretează opera. Examenul ideologic al artei manifestă astăzi o preferință deosebită pentru analiza internă a operei și a procesului de receptare. Punctul cheie al

* Pentru constituirea sociologiei artei în cultura română a se vedea cartea lui Aurel Codoban, *Repere și prefigurări*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1982, p. 9—91.

acestui demers constă în *determinarea ideologiei ca orizont cristalizat în ceea ce numim viziune artistică.*

Ce semnificație dobîndește termenul de ideologie atunci cînd îl aplicăm fenomenului artistic? „După opinia mea — afirmă Al. Tănase — cea mai adecvată definiție a ideologicului din punctul de vedere al relației artă-ideologie este următoarea: ideologicul este o sinteză între *reflectare*, *constructivitate* și *creativitate* — ceea ce presupune depășirea *subiectului epistemic*, afirmarea sa ca subiect *axiologic*, ca subiect *politic*, ca subiect *etic* și *praxiologic*"[1]. În același context, autorul precizează că ideologicul reprezintă pentru artă, alături de alte determinări, și *„orizontul filosofic și climatul cultural* al operei de artă". Într-un alt studiu cuprins în același volum Dumitru Matei face o distincție pertinentă între *ideologie politică și ideologie artistică*, subliniind: *„Viziunea artistică — iată, după convingerea noastră — orizontul cel mai complex în care ideologia literară și artistică își exercită funcția sa politică modelatoare și inspiratoare*[2]. Sensul restrîns și consacrat al termenului de ideologie este acela de sistem de idei legat de structura de clasă a unei societăți. În acest înțeles termenul de ideologie are o sferă referențială preponderent politică. În raport cu arta, ideologia ar fi, deci, un cadru formativ, configurator, un reper față de care mesajele artistice intră într-o rezonanță anumită; un factor prin intermediul căruia se realizează condiționarea socială a artei. Una din situațiile limită ale artei și ale relației artă — ideologie este restrîngerea sistemului de referință exclusiv la ideologia politică și considerarea operei de artă ca o „ilustrare", ca oglindă fidelă a unei ideologii. În aceste cazuri teza ideologică are prioritate față de exigența transfigurării artistice. Originalitatea operei, figurația imagistică, expresivitatea etc., menite să valideze „estetic" opera, sînt minime, precare sau banale, oricum subordonate radical „ideii", tezei ce urmează să fie demonstrate. Astfel de „creații" se înscriu într-un diapazon foarte amplu, de la afișul propagandistic pînă la operele „kitsch" (în cinematografie, dramaturgie, literatura de consum etc.). Este vorba de acele opere în care „ideologia" e suverană și „exterioară" artistic operei propriu-zise.

[1] *Artă și ideologie*, Editura Junimea, Iași, 1979, p. 7.
[2] *Ibidem*, p. 50.

Deci, poezia care „filosofează", nu poezia filosofică de autentică meditație și reflecție, romanul „tezist" fără virtuți în ordinea transfigurării artistice, produsele de serie, indiferent de domeniu, în care expresia artistică nu-și îndeplinește condiția minimă, iar „teza" este violent și grandilocvent afișată. Astfel de opere își reclamă valabilitatea (iluzorie) nu de la calitatea „artistică", deficitară, ci de la „calitatea" și „justețea" ideologiei pe care o vehiculează, nereușind însă să o exprime în forme artistice viabile, adică nereușind să-i ofere suportul unei substanțe artistice convingătoare. *Dar viabilitatea ideologică a mesajului nu poate suplini carențele de transfigurare artistică.* În astfel de cazuri, relația artă — ideologie rămîne una de exterioritate în ciuda elocvenței ideologice a mesajului. Aceste produse, la limită, ies din sfera artei și deci nu pot fi luate ca exemplu pentru relația care ne interesează.

Dacă, totuși, interpretarea teoretică a raportului dintre artă și ideologie va opera numai cu acest sens restrictiv al termenului de ideologie, atunci ea va căuta să identifice în structura bogată și plurisemnificantă a operei de artă doar conținutul ideologic manifest, declarativ și ostentativ al unui program politic, neglijînd alte planuri de semnificație ale operei ori subordonîndu-l într-un mod tiranic și normativ funcției ideologice. Trebuie să menționăm faptul că, de multe ori, *înțelegerile restrictive ale ideologiei se conjugă cu o rudimentară concepție despre artă.* Cazul sociologismului vulgar de tristă faimă ilustrează această dublă reducție: arta considerată ca simplă „fabulă" a unei ideologii politice restrictive și conjuncturale. Perspectiva critică sociologizantă va reproduce în sine limitele unui asemenea punct de vedere; ea va sancționa opera de artă exclusiv dintr-un unghi de vedere ideologic cu bătaie istorică imediată. Sînt cunoscute excesele și deformările datorate perioadei dogmatice și proletcultiste. Criteriile ideologice, absolut legitime și necesare în aprecierea moștenirii noastre culturale, erau manipulate într-un mod grosier, nedialectic, fără a ține seama de specificul formelor culturale, de independența lor relativă față de procesele economice și politice; arta era redusă la statutul de oglindă fotografică a unei realități și a unei ideologii. A interpreta *Harap Alb* și *Isprăvile lui Păcală* sau creația literară a lui Eminescu și Arghezi exclusiv printr-un cod ideologic restrictiv denotă,

dincolo de pierderea unui firesc simț al ridicolului, o denaturare gravă a raporturilor dintre artă și ideologie.

Dacă ne înscriem în planul strict teoretic al problemei și nu luăm în considerare motivele istorice și sociale care au determinat aceste deformări, atunci putem subscrie la afirmația lui Sartre: acest demers analitic ne poate explica de ce Paul Valéry este un exponent intelectual al micii burghezii, dar nu ne poate explica de ce nu orice intelectual mic-burghez este un Paul Valéry și ce anume semnifică opera lui Paul Valéry dincolo de relația ei cu ideologia mic-burgheză.

Extrema opusă a acestei situații o întîlnim în operele „formaliste", deseori asociate „ideologic" cu manifestările de apolitism și elitism în artă. Există, e drept, modalități și forme artistice care par a fi „independente" față de semnificațiile ideologice sau în care „conotațiile" și funcțiile ideologice sînt ascunse sau atît de profund topite în structurile formale ale operei încît numai un examen special de adîncime le poate releva. Aici am putea menționa cazul unor structuri ale ornamenticii, ale arhitecturii, coregrafiei sau design-ului. Dar și ele pot fi integrate uneori într-o structură interpretativă ideologică, fiind o mărturie a unei viziuni particulare asupra lumii (vezi, de exemplu, ornamentica populară interpretată de Blaga ca expresie a unei „matrici stilistice"). Însă nu aceste genuri furnizează cazuri problematice pentru relația ce o discutăm. Dezbaterea își află temeiuri solide atunci cînd vizează forme și genuri artistice în care vocația ideologică este greu de tăgăduit (literatură, teatru, cinematografie, unele forme ale artelor plastice). Tendințele formaliste în cazul acestora urmăresc cu fervoare golirea operei de semnificații umane majore, de conținut social și politic, estomparea mesajului moral și ideologic, supralicitînd în compensație latura strict formală, virtuțile artistice rezultate din jocul gratuit al formelor de expresie.

Redusă la jocul mijloacelor de expresie, la dimensiunea sa ludică și de amuzament experimentalist, la expresivitatea strict formală, arta își atrofiază substanța umană, se exilează într-un paradis al gratuităților de care istoria se dispensează firesc. Atîta timp cît arta rămîne o dimensiune *esențială* a vieții umane ea nu se poate sustrage cîmpului de tensiune al valorilor umane și, deci, inclusiv al celor ideologice. Opera este implicit purtătoarea unor valori „extraestetice" pe care le transfigurează

în structurile sale expresive, emoționale și ideatice. Natura valorizatoare și funcția ideologică pe care o au mesajele artistice derivă chiar din esența artei, din faptul că ea exprimă o *atitudine* a omului în fața lumii, o reacție semnificativă a subiectivității umane în raport cu experiența socială și istorică, o angajare specifică în universul valorilor. Ca urmare, o independență absolută a artei față de ideologie este iluzorie întrucît *lumea valorilor este ea însăși structurată și orientată ideologic*. Teoriile „puriste" și „estetizante" revendică o autonomie radicală a operei, considerînd că prezența unui sens ideologic este echivalentă cu eșecul ei artistic. Dar „fuga" de ideologie într-o „expresivitate goală" este ea însăși încărcată cu sensuri ideologice. Împotriva tezei după care prezența unui conținut ideologic ar „compromite" valoarea artistică a operei, trebuie să arătăm că nu prezența ca atare a unei viziuni ideologice este o limită a valorii artistice, ci conținutul specific și caracterul acestei viziuni (sau, în alte cazuri, deficitul de transfigurare artistică, simbolică și expresivă a acesteia) pot condiționa negativ „adevărul artistic". Desigur că valoarea artistică a operei este dependentă și de „calitatea" viziunii asupra lumii pe care o exprimă, iar prezența în operă a unei filosofii lipsite de orizont sau, în cazuri limită, a unei „ideologii" antiumaniste limitează sau anulează valoarea operei. Deci nu natura ideologică a artei este o limită a valorii operei, ci *caracterul* ideologiei pe care o exprimă. Căci ideologia este asimilată operei prin viziunea asupra lumii și de aici se răsfrînge în toate articulațiile și elementele ei.

Deci, se evidențiază două poziții extreme referitoare la raportul artă-ideologie. În prima tendință ideologia e suverană, dar nu beneficiază de un suport artistic viabil; altfel spus, în aceste situații, opera își consumă mesajul în orizontul strict al ideologiei pe care o ilustrează. Interpretările teoretice aflate în prelungirea acestei tendințe ideologizează abuziv întreaga sferă a creației artistice, în toate momentele și fazele ei, impun un sistem de apreciere în care ideologia este hegemonică și limitativă. A doua tendință mizează exclusiv pe virtuțile expresiei artistice și condamnă orice contaminare ideologică a mesajului. Caracteristic este faptul că amîndouă tendințele amintite deformează, fiecare în felul ei, conținutul și funcțiile artei, dar, aspect care ne interesează acum, au în vedere același sens restrictiv al termenului de ideologie: ideologia politică. În consecință, relația artă-ideologie este compromisă, cu efecte negative pentru artă, rămînînd o relație între două instanțe reciproc exterioare, fără metabolism fecund și creator.

Un alt sens al termenului de ideologie este acela care valorifică și dilată pertinent cîmpul axiologic interior al oricărui univers ideologic. Ideologiile conțin în nucleul lor vital o proiecție valorică asupra lumii, o *concepție generală* asupra existenței, mai mult sau mai puțin organizată teoretic, dar, indiscutabil, cu vocația sintezei și cu pretenția de a oferi o perspectivă, o viziune globală asupra omului și a relațiilor sale cu realitatea. Acest sens tinde să se confunde cu ceea ce denumim „filosofie", *Weltanschauung*, concepție sau viziune asupra lumii. Acesta este sensul termenului atunci cînd vorbim de „ideologia" unor opere precum *Baltagul*, *Război și pace*, *Faust* etc. sau de ideologia unor curente artistice. Centrul de greutate al termenului de ideologie nu mai este strict politic sau praxiologic, ci filosofic și culturologic larg.

În cazul artei este mai adecvat să folosim acest sens, mult mai generos și mai fecund pentru examenul ideologic pe care-l propunem operei de artă. Este vorba de filosofia care este codificată în planurile de adîncime ale operei, de viziunea de ansamblu difuzată în toate elementele de reprezentare și figurație, de un vector de semnificație care structurează și orientează mesajul artistic într-un anumit orizont cultural cu o tipologie distinctă. Am putea spune că opera intră în rezonanță cu anumite repere și zone culturale (și „ideologice") care sînt coextensive cîmpurilor sale de semnificație și expresie. Aceste repere și zone acoperă sensul larg (axiologic) al termenului: un sistem de atitudini și reprezentări, un orizont ideatic intern al operei, ca „ideologie" topită în datele expresive ale operei. Ideologia este, deci, o *viziune asupra lumii* în sensul autentic al termenului. Ea nu este exterioară, ci constitutivă, consubstanțială operei; nu se reduce, după cum vom arăta, doar la conținuturile filosofice sau politice explicit fixate în operă, ci cuprinde o gamă foarte bogată de atitudini, convingeri și perspective pe care opera le proiectează asupra universului imaginar și simbolic pe care-l conține.

Deci, operăm cu acest sens larg al conceptului de ideologie și îl asimilăm cu *viziunea asupra lumii* prezentă în operă.

2. *Viziunea artistică și structura ideologică a operei de artă.* Să încercăm o determinare a acestei noțiuni. Potrivit teoriei lui Lucien Goldmann, viziunile asupra lumii exprimă modalități coerente de structurare a mentalității unui grup social. „O viziune asupra lumii este un punct de vedere *coerent și unitar* asupra ansamblului realității"[3]. „O viziune asupra lumii este tocmai ansamblul de aspirații, sentimente și idei care reunește membrii unui grup (cel mai adesea ai unei clase sociale) și îi opune altor grupuri"[4]. Autorul consideră că viziunile asupra lumii nu sînt fapte individuale, ci *fapte sociale* și, ca atare, ele trebuie puse în corelație organică cu statutul de ansamblu al unui grup social. Viziunile asupra lumii dobîndesc coerență și formă expresivă în filosofie și în creația artistică. Ele se exprimă în plan conceptual sau imaginar.

În concepția sociologului francez viziunea asupra lumii îndeplinește rolul unui concept explicativ pentru medierile dintre social și artistic. Între structurile mentale care organizează conștiința empirică a unui grup social și cele care organizează universul imaginar al operei artistice există o relație de omologie structurală. Viziunea codificată în operă este cea care, dincolo de intențiile, conștiente sau nu, ale autorului, acordă acesteia o semnificație obiectivă, o încadrează într-o tipologie culturală și într-o direcție ideologică anumită.

Ceea ce este important de reținut pentru problema pe care o analizăm este faptul că viziunea asupra lumii cumulează semnificația globală a operei. Ea subordonează elementele de reprezentare, tematica, mijloacele de expresie și compoziția operei unei matrici spirituale care este mai ușor de identificat atunci cînd rezumă mentalitatea unui grup social consistent. Puse alături, tablourile lui Leonardo, Rembrandt, Manet, Van Gogh, Picasso și Dali pot proba în ce măsură ele exprimă *viziuni diferite* asupra lumii și asupra omului. Diferența de viziune apare și mai evidentă atunci cînd punem față în față tablourile reprezentative ale celor menționați mai sus cu o pictură bizantină. Viziunea asupra lumii este cea care le

[3] Lucien Goldmann, *Sociologia literaturii,* Editura politică, București, 1972, p. 113.
[4] *Ibidem,* p. 242.

diferențiază hotărît, dincolo de procedeele tehnice sau stilistice, diferite și ele uneori radical.

Viziunile asupra lumii, proprii operei de artă, fiind imanente expresiei care le dă viață, nu au limpezimea și geometria discursivă a celor elaborate de filosofie. Viziunile artistice conjugă elementele raționale cu cele afective, ideile cu stările de spirit, mentalitățile și atitudinile existențiale, formează un aliaj *sui-generis* prezent în toate straturile operei în mod latent. *Viziunea face corp comun cu opera în totalitatea ei;* este topită în țesutul organic al expresiei. Opera este o unitate nedecompozabilă, iar viziunea, ca dimensiune substanțială a conținutului, nu poate fi rezumată conceptual decît aproximativ și parțial. Particularitățile limbajului artistic se răsfrîng și asupra viziunii, îmbogățind-o cu un lanț de caracteristici specifice față de ideologie. Viziunea ia forma mesajului artistic în care accentul nu cade pe funcția referențială, denotativă, ci pe cea emotivă, intuitivă și conotativă; atributele de originalitate, plurivalență, ambiguitate, deschidere semantică etc. vor trece și asupra modului în care viziunea asupra lumii semnifică în cazul artei. „Traducerea" viziunii asupra lumii, așa cum este ea încorporată simbolic *în operă,* în termenii unui limbaj conceptual ideologic cu funcție preponderent politică este o operație dintre cele mai dificile; primejdia reducționismului și a interpretărilor dogmatice, normative își are punctul de pornire tocmai în postularea unei *echivalențe* între cele două universuri „ideologice": cel din interiorul operei și cel din spațiul politic și social în care este elaborată opera. Prin transfer direct este anulat tocmai specificul artei. Sînt cunoscute, dar prea puțin aprofundate, observațiile lui Marx și Engels referitoare la raportul dintre artă și ideologie. În acest sens, „. . . tendința trebuie să reiasă din situația și din acțiunea însăși, fără să fie scoasă în evidență în mod expres și poetul nu este ținut să-i ofere de-a gata cititorului rezolvarea istorică pe care viitorul o va da conflictelor sociale zugrăvite de el"; „Cu cît vederile autorului rămîn mai ascunse, cu atît este mai bine pentru opera de artă"[5]. Metodologiile critice contemporane, precum și cele elaborate de sociologia artei sînt angajate tocmai în travaliul teoretic de a recompune și

[5] K. Marx, F. Engels, *Despre artă,* vol. I, Editura politică, București, 1966, p. 9 și, respectiv, p. 11.

reconstitui, fără simplificările păgubitoare întîlnite într-o epocă recentă, corelațiile multiple și complexe, contradictorii uneori, dintre artă și realitatea socială, dintre universul imaginar al operei și orizontul ideologic în care este decodificat. Descifrate în profunzimea și multitudinea lor, fără a pierde din vedere autonomia relativă a artei, aceste corelații, mediate de instanțe sociale și mecanisme psihosociale complexe, pot explica natura ideologică a unei opere, modul în care a răspuns la anumite cerințe ale epocii, funcția socială și politică pe care a îndeplinit-o într-un context istoric, semnificația de ansamblu pe care o are într-un mediu cultural.

Ar trebui, deci, cercetate mai temeinic înrudirile, corespondențele, similitudinile, dar și diferențele dintre conținutul termenului de ideologie, așa cum apare în gîndirea social-politică și conținutul termenului de viziune asupra lumii. Ce anume și cît anume din substanța și orizontul unei viziuni artistice este de natură strict ideologică? Care secvențe și niveluri ale viziunii pot fi puse într-o relație semnificativă cu ideologia? Există, într-adevăr, o dificultate majoră în tentativa de a delimita cît mai riguros cu putință teritoriul ideologic din cuprinsul unei viziuni. Se remarcă, încă o dată, că viziunea artistică este un bloc organic de semnificații înrădăcinate în materia sensibilă a operei; toate nivelurile și componentele operei au sarcină semantică[6]. Putem vorbi de un nucleu *ideologic* al unei viziuni asupra lumii, nucleu care este dizolvat în corpul polimorf și sintetic al viziunii și pe care analiza critică trebuie să-l reconstituie, parcurgînd întreaga anatomie a operei. Apare evident faptul că *viziunea este ireductibilă la semnificațiile ideologice pe care le cuprinde.* Viziunea asupra lumii are condiționări multiple: culturale, filosofice, ideologice, psihosociale, sociale și istorice, precum și cele care își au temeiul în subiectivitatea creatorului. Viziunea le cumulează pe toate, dar se alcătuiește la intersecția orizonturilor filosofice, ideologice și psihosociale. Sensul ideologic pe care-l dezvoltă o operă se degajă din totalitatea viziunii, nu numai din elementele de reprezentare cu adresă explicit ideologică, deși în anumite forme artistice acestea din urmă au un relief dominant (teatrul politic, romanul social etc.). Putem afirma că *ideologia operei absoarbe sensurile majore ale viziunii, dar nu le epuizează;* viziunea își păstrează relevanța și în raport cu fapte sociale, orizonturi culturale și atitudini spirituale neideologice. De exemplu, sentimentul naturii, cosmicizarea erosului, corelația dintre ritmurile vieții umane și cele cosmice etc., atitudini definitorii pentru viziunile întîlnite (în forme diferite desigur, dar totuși convergente) în operele lui Eminescu, Goga, Sadoveanu și alții, în ce măsură au o semnificație ideologică și în ce măsură depășesc acest sistem de referință și se înscriu într-o perspectivă spirituală mai amplă? Întrebarea este legitimă deoarece, în absența unui concept operațional de ideologie, cu granițe mai precise, se manifestă uneori și tendința de a ideologiza întreaga sferă a viziunii asupra lumii, de a dizolva condiționarea ideologică într-una larg culturală și social-istorică.

Pe de altă parte, interpretarea ideologică se poate extinde cu prudență și asupra acelor aspecte ale viziunii sau operei care nu au un conținut intrinsec ideologic, dar dobîndesc sensuri și funcții ideologice în raport cu un context sociocultural determinat. Analiza ideologică are cu predilecție ca obiect: semnificațiile filosofice, politice și morale încorporate în structura mesajului; imaginea pe care opera o proiectează asupra societății și omului, asupra conflictelor și tensiunilor sociale etc.; atitudinea creatorului față de universul imaginar pe care-l desfășoară în operă și care este detectabilă în diverse planuri. Dar și alte aspecte ale operei pot fi puse în relație cu anumite semnificații ideologice contextuale: decupajul tematic, zona de inspirație, motivele recurente, obsesiile dominante, tipul de construcție artistică, simbolurile centrale, stările de spirit și de sensibilitate care străbat opera, modul de folosire a mijloacelor de expresie, atitudinea față de tradiție și față de patrimoniul istoric al „convențiilor“ artistice, planurile în care se exercită eforturile de inovare ș.a. Mai ales în cazul curentelor artistice mari viziunea ideologică pe care ele o propun reiese și din preferința pentru anumite procedee, maniere și stiluri. Mutațiile survenite în viziunile artistice asupra lumii sînt, de obicei, însoțite și de „revoluții“ stilistice. Realismul de la mijlocul secolului trecut a conjugat viziunea critică și demistificatoare asupra condiției umane cu preferința pentru compoziția echilibrată și coerentă, pentru claritate și naturalețe în expresie.

[6] Vezi I. Lotman, *Lecții de poetică structurală*, Editura Univers, București, 1970, p. 85—86.

În concluzie, viziunea asupra lumii se constituie din convergența semnificațiilor codificate în toate straturile operei. Ea este *un concentrat ideatic al operei, nu un cadru exterior ei.*

Tendința de a investi opera de artă cu o semnificație ideologică derivată exclusiv din structurile sale formale atinge o altă extremă. Deși acordă artei un rol strategic în lupta pentru depășirea capitalismului, Marcuse consideră că funcția ideologică, vocația revoluționară și potențialul politic al artei rezidă în „forma ei estetică", adică în capacitatea ei de a-și transcende condiționările sociale, de a se detașa și distanța față de realitate, de a fi altceva față de activitatea practică, de actele cotidiene sau față de alte forme culturale, adică de a fi autonomă. „Funcția critică a artei, contribuția sa la lupta pentru eliberare rezidă în forma sa estetică"[7]. „Caracterul progresist al artei, contribuția sa la lupta pentru eliberare nu se pot măsura prin originea socială a artiștilor, nici prin orizontul ideologic de clasă la care ei aparțin", ci numai prin faptul că ea „ascultă de propriile sale legi, distincte de cele ale realității, privite în opoziție cu ele"[8]. Nu conținuturile ideologice sau politice ale operei sînt semnificative, spune Marcuse, ci faptul că opera este o *altă dimensiune* a existenței umane, o dimensiune care „contrazice" realitatea dată prin simplul fapt că există ca formă estetică în care sînt proiectate nevoile și aspirațiile *metasociale* (cele ideologice, de clasă sînt sociale!) ale oamenilor: nevoia de eliberare, aspirația spre libertate, fericire, plenitudine etc. Arta ar fi deci „utopie", o „forță dizidentă" în orice societate, ruptură și negație față de instanțele sociale. Pornind de la tezele psihanalitice ale „esteticii" sale, Marcuse consideră în mod greșit că detașarea de realitate, proprie artei în virtutea formei și a transfigurării artistice, ar coincide, *ipso facto,* cu o „detașare" revoluționară față de condițiile sociale. El dizolvă caracterul ideologic și revoluționar al artei în însăși condiția ei estetică, ca un atribut aprioric și inerent „formei estetice". O atare perspectivă devine inoperantă pentru analiza raportului dintre artă și ideologie. Noi considerăm că funcția ideologică revoluționară este un atribut *dobîndit* al

[7] Herbert Marcuse, *La dimension esthétique*, Editions de Seuil, Paris, 1979, p. 22.
[8] *Ibidem*, p. 44.

operei prin angajarea ei față de un sistem de valori pe care îl legitimează și-l promovează în forme sensibile și emoționale.

O contribuție de neocolit în cercetarea raportului dintre artă și ideologie are și sociologul francez P. Francastel. Împotriva concepțiilor care consideră că arta nu face altceva decît reproduce conținuturi ideologice „preformate" în mediul social, Francastel dezvăluie o polemică de mare virulență. „Este greșit, spune el, să se creadă că artistul nu lucrează decît pe un plan de reflecție care i-a fost furnizat de către oameni pregătiți pentru alte discipline ale cunoașterii"[9]. El militează pentru recunoașterea caracterului autonom al artei, ca formă culturală care exprimă, dar și *creează* mentalități, universuri spirituale cu funcție anticipatoare și constructivă, structurînd comportamentele, atitudinile și conștiința societății. Iată cum parodiază el modul greșit de a reduce arta la o reproducere mecanică a unor conținuturi ideologice față de care s-ar păstra într-o relație exterioară, pasivă: „Artistul este o mînă care execută. N-are importanță dacă produsul este o carte sau un obiect. Ceea ce contează este raportul între acest produs, artist și colectivitate. Artistul ia valori din mediul ambiant. El le traduce, le transpune, le dă corp. Factura depinde de artist, semnificația de societatea care l-a format și instruit"[10]. În lumina unei astfel de concepții, pe care sociologul francez al artei o respinge, artistul este doar „interpretul ocazional" al unei gîndiri care se formează în sistemele ideologice exterioare artei. Arta este redusă la statutul de *expresie* a unor conținuturi (intelectuale, ideologice, afective) care nu-i aparțin. Împotriva acestui reducționism, autorul menționat se angajează să reabiliteze *funcția creatoare a artei,* rolul ei activ într-o civilizație, de agent creator de modele simbolice și ideatice care nu pot fi elaborate și nici transmise prin alte forme culturale (știință, filosofie, ideologie, politică etc.).

Demersul sociologic al lui Francastel trebuie să ne avertizeze de pericolul reducerii artei la o *mărturie pasivă a unei ideologii sau viziuni care ar preexista într-o formă conceptuală înaintea și în urma operei.* Opera re-

[9] Pierre Francastel, *Realitatea figurativă*, Editura Meridiane, București, 1972, p. 112.
[10] *Ibidem*, p. 107.

creează, cu mijloace specifice, valorile unei ideologii sau este ea însăși creatoare a unei viziuni ideologice inedite, originale. De fapt, trebuie să subliniem că operele artistice autentice, fiind rezultatul unui proces *creator* prin excelență — mai ales în cazul „capodoperelor" —, *transcend* prin semnificație cîmpul limitat al unei ideologii constituite într-un corp doctrinar. Adică, ***își depășesc condițiile istorice care le-au prezidat și ocazionat geneza.*** Această idee este extrem de importantă pentru înțelegerea dialectică a raportului dintre artă și ideologie.

Viziunile asupra lumii și ideologiile nu trebuie legate numai de mentalitatea și concepția unui grup restrîns (clasă, națiune), ci și de blocul cultural al unei epoci sau al unei geografii culturale. „Ideologia" unei opere poate fi asociată și cu ceea ce Blaga numea „accentul axiologic" al unei matrici culturale, accent care exprimă o atitudine față de lume în ansamblul ei. Acest accent este încorporat în operă, în straturile sensibile, dar și în cele simbolic-ideatice. Ca atare, ideologia devine o componentă esențială a viziunii asupra lumii, este difuzată în interstițiile operei, în elementele de expresie și de semnificație ale ei.

Viziunile asupra lumii trebuie descifrate din structura operei printr-o analiză istorică și structurală aplicată asupra tuturor nivelurilor operei. Numai în acest fel putem descoperi „ideologia" operei respective. Viziunea asupra lumii și ideologia funcționează ca un principiu de inteligibilitate a operei. Ideologia nu are o existență separată de operă, cel puțin în acest înțeles al ei de viziune asupra lumii, ci face corp comun cu elementele structurale ale operei. Ca atare, criteriul ideologic nu va fi aplicat operei într-un mod autonom, ci în unitate cu celelalte criterii valorice care decid statutul ei estetic. Între „ideologia" unei opere de artă și ideologia formulată discursiv într-un program politic pot exista sensibile diferențe. Prima se organizează ca viziune asupra lumii, ca materie artistică înscrisă în structurile expresive ale operei și reproduce universul ideologic conceptual și politic într-o manieră aproximativă. Ideologia politică este asumată și absorbită de către operă în viziunea asupra lumii. Natura ideologică a operei de artă trebuie deci căutată și cercetată la nivelul viziunii care comandă configurația de ansamblu și mesajul ei.

Ideile, mesajele intelectuale, conținuturile ideologice nu dobîndesc semnificație estetică decît absorbite într-o

formă expresivă și convingătoare sub raport artistic. Adică atunci cînd ele se contopesc într-o totalitate semnificativă și devin viziune artistică.

Față de întregul operei, viziunea asupra lumii funcționează ca principiu coordonator, de structurare internă a reprezentărilor, imaginilor și semnificațiilor. Ea ar putea fi asimilată cu ceea ce Francastel numește „al treilea nivel de inteligibilitate": nivelul care cuprinde „regulile de asociere care dictează distribuirea elementelor în configurații"[11]. Viziunea asupra lumii subordonează toate elementele operei începînd cu procedeele tehnice și sfîrșind cu ordinea semnificațiilor. La rîndul ei, viziunea asupra lumii este condiționată de experiența socială, de interesele și aspirațiile unui grup social, de structurile ideologice ale cadrului istoric, de tabloul cultural al societății etc. *Coerența unei viziuni* se referă la organicitatea și caracterul noneclectic al semnificațiilor, *nu la discursivitatea lor*. În cazul unui roman, de exemplu, viziunea rezidă în perspectiva de ansamblu pe care autorul o proiectează asupra schemei epice, în sensul major al situațiilor și acțiunilor descrise, în natura conflictelor și a personajelor, în compoziția și organizarea materiei epice. Din toate aceste elemente și din multe altele se cristalizează o atitudine și un punct de vedere cu o rezonanță amplă. Pe această „lungime de undă" a viziunii asupra lumii opera intră în legătură cu cîmpul ideologic al culturii în care este creată și cu cel în care este receptată.

3. *Polivalența reperelor ideologice în receptarea artei.* Umberto Eco încearcă o „definiție semiotică" a ideologiilor considerîndu-le ca un „subcod", ca „un patrimoniu" de cunoștințe și mesaje care influențează pregnant procesul de comunicare artistică[12]. Orice receptare a unui mesaj artistic se petrece într-un „cîmp semiotic" determinat, cîmp care cuprinde repere și instanțe ideologice.

Orizontul cultural în care apare opera (sau în care este receptată) este alcătuit dintr-o sumă de coduri pe care creatorul/receptorul le deține în mod relativ și le proiectează în (sau asupra) operei. Din acest patrimoniu de cunoaștere al creatorului și destinatarului face parte și

[11] Pierre Francastel, *op. cit.*, p. 363.
[12] Umberto Eco, *La structure absente*, Marcure de France, Paris, 1972, p. 144—153.

ideologia. Ea este un sistem semantic care fixează o viziune asupra lumii, stochează o experiență colectivă, istorică, un mod de interpretare a mesajelor, un sistem al asociațiilor referențiale și al conotațiilor. Ideologia este în acest caz mai ales un *ansamblu de evaluări*, de aprecieri și de norme care fixează într-un *subcod* lanțul conotațiilor posibile pentru un mesaj determinat. Sistemele de valori ideologice sînt înscrise organic în structura unui sistem semantic. Semiotica „ne arată cum dedesubtul (sau deasupra) universului de semnificanți și de semnificații mai generale ale acestora acționează universul ideologiilor care se reflectă în aspectele prestabilite ale limbajului. Un anumit mod de a folosi limbajul se identifică cu un anumit mod de a concepe societatea. Ideologia sub profil semiotic se arată a fi . . . conotația finală a lanțului de conotații sau conotația tuturor conotațiilor interne"[13].

Sensurile pe care le antrenează și le evocă un mesaj artistic sînt conținute potențial în structura ideologică a unui cîmp cultural; sau, mai exact spus, sînt dependente într-o formă sau alta de un cod ideologic. Orice operă, arată Eco, își conține propriile sale coduri ideologice derivate din mediul în care a fost elaborată. O lectură „fidelă" a operei reconstituie aceste coduri inițiale și o raportează la ele. Dar, orice interpretare a operei este condiționată și de patrimoniul ideologic al receptorului, de cîmpul ideologic în care este decodificată. Procesul de receptare se desfășoară într-o confruntare permanentă a codurilor receptorului cu cele înscrise în structura operei.

În prelungirea considerațiilor teoretice ale lui Eco ne putem întreba: care este poziția ideologică și interpretativă optimă pentru a decodifica adecvat mesajul unei opere? Un receptor cu o conștiință critică elaborată poate oare face abstracție de codurile ideologice care sînt înscrise în structura sensibilității și a gîndirii sale? Ajungem oare în acest caz la o „lectură" genuină și fidelă a operei, potrivit codurilor sale imanente? Dacă orice interpretare este marcată inevitabil de grila ideologică pe care receptorul o așează în fața operei, atunci putem oare conchide că valoarea unei opere de artă rezidă și în posibilitatea pe care ea o conține de a suporta interpretări multiple, uneori sensibil diferite, în funcție de codurile (și exigențele) ideologice care i se aplică? Am putea interpreta și în acest fel conceptul de „operă deschisă" care a făcut carieră datorită autorului italian. Adică, valoarea operei ar fi dependentă și de gradul de „deschidere" ideologică pe care îl conține, de pluralitatea de coduri ideologice care sînt cuprinse în structura ei și pe care interpretarea le actualizează în funcție de contextul în care se desfășoară. Ca atare, operele care conțin un cod ideologic restrictiv, îngust, un cod care se impune receptorului în mod imperativ și care nu suportă altă decodificare decît în „gramatica" lui prestabilită, operele care își consumă mesajul într-un cadru semiotic tiranic și conjunctural (cultural, ideologic etc.) sînt și opere cu valoare artistică limitată. *Ele sînt doar „documente" ale unei ideologii și nimic mai mult.*

[13] *Ibidem*, p. 163.

Putem amplifica suita acestor interogații. Pînă unde poate merge această „deschidere" semantică și ideologică a unei opere de artă? Se poate ea elibera de orice cod ideologic? Operele clasice, universale, sînt opere supraideologice? Sînt ele într-adevăr „transcendente" față de codurile ideologice istorice pe care le conțin sau le traversează în cursul receptării? Și, oare, nu tocmai acest fapt îl indică afirmația că ele sînt perene, durabile, că „înving timpul"? Shakespeare interpretat printr-o grilă ideologică burgheză este „altul" (și în ce măsură) față de o interpretare care se revendică de la o perspectivă ideologică diferită, să zicem marxistă? Sau poate că este mai corect să spunem că opera în cauză este suficient de „tare", de bogată, de consistentă artistic încît să suporte coduri ideologice chiar opuse? Sau că opera conține un mesaj și este de o expresivitate artistică de performanță în așa fel încît codurile ideologice care i se aplică îi sînt indiferente și, ca urmare, „ideologia" este doar un „subcod" care nu afectează decît parțial (dacă nu chiar accidental) conținutul și mesajul operei? Mesajul „general uman" și valoarea artistică de referință pe care le regăsim în aceste opere ar putea fi un posibil răspuns la suita de întrebări ce se ridică.

Viziunea asupra lumii este însă (am convenit asupra acestui fapt) structurată și orientată valoric potrivit unor instanțe ideologice. Dar *viziunea asupra lumii este mai bogată în conținut decît ceea ce am numit „ideologie" în primul sens al termenului și, ca atare, opera semnifică și dincolo de acest cadru.* Există oare un unghi interpretativ privilegiat care, singur, ne-ar putea restitui bogăția de

semnificații pe care o conține opera? Un atare unghi ar fi tot „ideologic"? Dacă este așa atunci înseamnă că orice „lectură" proiectează asupra operei un anumit cadru ideologic care luminează cu precădere anumite sensuri și mesaje (actualizează și declanșează anumite lanțuri conotative, anumite zone referențiale) și estompează altele. Sîntem, deci, îndreptățiți să afirmăm *că nu există o lectură necontaminată de un cod ideologic, o lectură eliberată de orice sistem de exigențe, evaluări și așteptări ideologice, deoarece acestea sînt, cu necesitate și în mod natural, prezente în patrimoniul cultural al receptorului.* Chiar cea mai fidelă și „supusă la obiect" lectură sau interpretare nu poate face abstracție de codul ideologic imanent al operei. De fapt, așa cum arată Eco, orice interpretare este o continuă oscilație și tensiune între codul operei și codul receptorului. Opera prescrie ea însăși cadrul ideologic, deși într-un mod aproximativ și profund ambiguu uneori, care odată depășit duce la alterarea mesajului ei. În orizontul cultural asiatic, de exemplu, care nu acordă valoare de sine stătătoare individului, drama individualității rebele, revoltate, a omului obsedat de singularitatea cosmică a destinului său și afirmîndu-și cu orgoliu subiectivitatea ireductibilă, așa cum o întîlnim în numeroase opere ale literaturii occidentale, nu ar avea nici o semnificație majoră (poate doar una negativă). Piesa lui Sofocle, *Antigona*, conține un cod ideologic ușor de descifrat. Potrivit lui Hegel și nu numai lui, este vorba de procesul de destrămare a relațiilor gentilice și de instaurare a unui nou sistem de valori, în care prioritatea este acordată valorilor etatizate, sancționate pozitiv în funcție de criteriile unei vieți de stat, sociale, opuse celor bazate pe filiația de sînge. Totuși, desăvîrșita tragedie a lui Sofocle a „învins" orice cod ideologic restrictiv care i-a fost aplicat, și-a depășit propriul ei cod ideologic și valoarea ei artistică nu s-a diminuat. De ce? Pentru că și astăzi sîntem puși să alegem între Eteocle și Polinike? Pentru că dreptatea și vinovăția sînt egal distribuite între Antigona și Creon? Sau pentru că dincolo de conflictul ideologic, atît de simetric orchestrat de Sofocle, se desfășoară o dramă a condiției umane confruntată cu propriile sale limite istorice și ontologice? Este greu de răspuns. În piesa amintită este vorba în mod clar de un conflict ideologic, de o tensiune între două viziuni asupra lumii, între două sisteme de valori pe care doar istoria le

poate concilia, dar cu prețul nerecuperabil al unei valori umane esențiale. Ca urmare, codul ideologic al operei este istoric și, deși substanțial acesteia, posibil de a fi depășit.

Ce concluzii putem trage?

— Raportul dintre artă și ideologie nu trebuie să fie considerat doar ca raport între conținuturile imaginare și simbolice ale operei și cadrul doctrinar exterior al unui program politic.

— Raportul artă-ideologie devine mult mai semnificativ dacă acordăm ideologiei un sens mai larg, de viziune asupra lumii.

— Viziunile asupra lumii sînt structurate și orientate valoric, implicit sau explicit, de instanțe ideologice.

— Viziunile asupra lumii, proprii artei, sînt totalități semnificative mult mai bogate în conținut decît elementele lor strict ideologice. Deși mesajele unei opere de artă sînt controlate de „coduri ideologice", coduri de importanță deosebită față de altele, totuși opera nu este epuizată de acestea. Mai mult, aceste coduri, de fapt *subcoduri*, nu sînt limitative și normative.

— Raportul dintre ideologia operei (viziunea asupra lumii) și ideologia politică a unui grup social nu este unul de corespondență strictă, termen cu termen. Ambele îndeplinesc funcții prioritare relativ distincte. Viziunea asupra lumii, ca latură ideologică a operei, este subordonată cerințelor de expresivitate artistică. Ideologia ca doctrină constituită politic și formulată conceptual are alte sarcini specifice și ea se regăsește „transfigurată" în ideologia operei.

— În „ideologia" operei (asimilată și exprimată artistic sub forma viziunii), ideologia politică este implicată și conținută în aliaje sensibile și afective, psihosociale și mentale, cu funcție simbolică mai largă.

— *Nici artistul, nici opera și nici receptorul nu se pot elibera de codurile lor ideologice imanente.* Codurile ideologice nu sînt însă imperative, ci orientative, cu o mare deschidere semantică. Ele nu pot lipsi din nici un moment al comunicării artistice, dar nici nu pot fi considerate unice și normative.

III

PROBLEMATICA IDEOLOGICĂ ÎN DEZBATEREA CONTEMPORANĂ DE IDEI

UNITATE ȘI DIVERSITATE ÎN IDEOLOGIA MARXISTĂ CONTEMPORANĂ

Constantin Popovici

Fondul de idei al documentelor Partidului Comunist Român, experiența sa amplă pe tărîm ideologic și politic, analizele de mare adîncime elaborate de tovarășul Nicolae Ceaușescu pentru cunoașterea ansamblului legilor sociale care călăuzesc practica edificării multilaterale a societății socialiste în România, pentru cunoașterea proceselor fundamentale din lumea contemporană constituie un temei de primă necesitate pentru înțelegerea problemelor ce privesc teoria revoluționară în epoca noastră. Opera tovarășului Nicolae Ceaușescu, spiritul său teoretic riguros, diversitatea unghiurilor de vedere și modul clarvăzător de a le aborda reprezintă o sursă exemplară de interpretare realistă și științifică, partinic-revoluționară a fenomenului ideologic. Înțelegerea ideologiei noastre în esența care îi conferă vitalitate, forță explicativă, deschidere anticipativă spre proiectarea corectă, conformă legilor istoriei, a viitorului este o dominantă a gîndirii secretarului general al partidului nostru. Pornind de la învățămintele pe care viața reală ne invită să le desprindem și de la tezele principiale ale căror baze au fost puse de fondatorii teoriei revoluționare a clasei muncitoare, plecînd de la cuceririle științei și de la valorile confirmate ale culturii contemporane, tovarășul Nicolae Ceaușescu a adus argumente de mare substanță pentru continua edificare a sistemului de idei al concepției filosofice și social-politice care poate oferi o alternativă validă lumii de azi.

Una dintre liniile de forță pe care le urmează Partidul Comunist Român în această etapă a îndeplinirii misiunii sale o constituie, cu siguranță, orientarea sa ideologică meticulos elaborată, cu o largă implicare în

complexitatea articulațiilor realității, pe deplin pregătită să orienteze corect eforturile actuale pe căile ce duc spre ziua de mîine a societății noastre, a națiunii noastre. Făcînd această constatare ni se dezvăluie un atribut de importanță crucială a conștiinței partidului nostru, a gîndirii secretarului său general, a întregii noastre conștiințe sociale: acest atribut este luciditatea asupra certitudinilor pe care putem conta într-o lume chinuită de incertitudine. Dacă aruncăm o privire peste atîtea și atîtea pagini în care sînt consemnate căutările menite să dezlege sensurile ce domină lumea de azi, perspectivele ei, nu poate să ne scape că aceste pagini sînt scrise în tonuri grave, nu rareori deznădăjduite sau resemnate în fața fatalității imanente căreia pare să i se supună destinul omenirii.

1. *Unitate de acțiune și unitate ideologică.* O ideologie este în fond și un discurs despre destin, despre destinul oamenilor și al popoarelor, despre destinul claselor, al așezării relațiilor, instituțiilor și valorilor sociale, despre destinul întregii umanități. O ideologie devine un discurs despre destin pentru că rostul oricărei ideologii este acela de a proiecta privirile spre viitor, determinînd astfel atitudinile față de prezent. De multe ori ideologiile cad în păcatul imaginării unui viitor confecționat subiectiv și nu dedus din legile obiective ale istoriei. Nici o ideologie nu este imună în fața ispitelor subiectivității, dar ele, ideologiile, ajung în moduri diferite și din cauze diferite în impasul provocat de subordonarea obiectivului de către subiectiv. Impasul decurge fie din extrapolarea în prezent și viitor a modelelor și structurilor aduse din trecut, fie din concepția că asupra lumii actuale se revarsă dinspre viitor torentul unor modele nesigure și necontrolabile ale existenței. Cînd ideologiile cad sub obsesia autorității modelelor consacrate, ele nu mai pot părăsi cîmpul gravitațional al dogmatismului. În acest caz miopia gîndirii, explicabilă prin anumite modalități rutinare ale intelectului, dar mai ales confiscarea de către interese sociale a dreptului la căutare al spiritului sînt forțele care rigidizează și standardizează dogmatic ideologiile. Sub imperiul unor atari forțe se constituie, de exemplu, ideologiile apologetice și, printre ele, apologiile la adresa modelelor sociale, culturale, economic-organizatorice, politice, de viață publică și particulară ale capitalismului din țările dezvoltate.

În astfel de ideologii istoria nu se creează, ci ea se reproduce în variante — adesea imperceptibil diferențiate — ale unuia și aceluiași model fundamental. Acest model se bucură de autoritate absolută și de aceea el devine obsesiv; realul este un dat definitiv nu numai în esența sa, dar, de cele mai multe ori, chiar și în formele sale cele mai reprezentative. Aparent, ideologiile dogmatice cultivă sentimentul stabilității, al certitudinii deoarece ele eludează relativul, contradicția, dialectica dinamicii realului. Tocmai această sustragere din fața realităților obiective compromite — pînă la urmă — valoarea unor asemenea ideologii. Viața reală trece pe lîngă ele și își urmează cursul cu toate riscurile implicate de dezlănțuirea energiilor spontane ieșite de sub control social. Dogmatismul ideologic se prezintă minat de un paradox: el creează iluzia unei dominări ferme a legilor istorice, dar tocmai cunoașterea acestor legi în schimbare el nu o deține și astfel deschide cîmp liber spontaneității atunci cînd crede că o stăpînește.

În ceea ce privește ideologia revoluționară, este de semnalat că prezentul și viitorul său ca teorie *revoluționară* o obligă să se elibereze sistematic și continuu de lestul dogmatic, de prejudecăți, de paradigme ce aspiră să subordoneze structurile reale.

Tovarășul Nicolae Ceaușescu a abordat sistematic și concret, în chip stăruitor problema riscurilor implicate de dogmatismul ideologic, explicitînd sursele acestor riscuri. Iată cîteva formulări lapidare din lucrările secretarului general al partidului nostru: „Nu trebuie să ne mulțumim cu ceea ce s-a spus odată, ci să reconsiderăm unele teze dacă viața, realitățile, faptele demonstrează că ele nu mai corespund, chiar dacă la vremea lor au fost juste“[1]. „Viața a confirmat multe legități, multe teze generale cu privire la construcția socialistă, dar, totodată, a infirmat o serie de teze, ne-a făcut să înțelegem că unele legități și teze generale nu mai corespund noii etape de dezvoltare a societății socialiste românești. Din aceasta am tras și trebuie să tragem con-

[1] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 15, Editura politică, București, 1978, p. 428.

cluziile corespunzătoare"[2]. „... succesele obținute de partidul nostru, îndeosebi începînd cu Congresul al IX-lea, sînt nemijlocit legate de faptul că el a rupt cu hotărîre cu concepțiile vechi, dogmatice, rigide, luînd atitudine fermă împotriva a tot ceea ce nu mai corespunde noilor condiții economico-sociale, promovînd cu curaj noul în toate domeniile de activitate"[3].

Ideologiile înșelate de labirintul incertitudinilor deschid, la rîndul lor și în felul lor, calea spontaneității. Incapacitatea sesizării tendințelor stabile, dominante, neputința ierarhizării ordinii de semnificație și de importanță a acestor tendințe, lipsa unei concepții științific întemeiate asupra conexiunilor cu funcții deterministe creează imaginea că prezentul este prefața unui viitor complet aleatoriu. Dacă ideologiile dogmatice generează idilism, iluzia automatismului, reprezentarea autorității absolute a voinței asupra lucrurilor, a guvernării obiectivului de către subiectiv, derutînd astfel dreapta înțelegere a realităților lumii, ideologiile resemnate în fața cauzalităților aleatorii derutează această înțelegere prin absența oricăror certitudini.

Deriva ideologiilor sau, cel puțin, a unor corpuri doctrinare din ideologiile contemporane între rigiditatea dogmatică și superstiția accidentalului, explică în bună măsură deruta unor opțiuni și strategii politice ale partidelor, ale organismelor guvernamentale, ale unor mase importante din rîndurile opiniei publice occidentale. La rîndul lor, incertitudinile opiniei publice, ale partidelor și instituțiilor guvernamentale din această parte a lumii acționează în relație de feed-back asupra conștiinței sociale și a ideologiilor care o articulează. Este încă o dată necesar să luăm aminte că încercările și presiunile la care se văd supuse conștiința publică, doctrinele filosofice, politice, economice, întreaga viziune ideologică a lumii contemporane au loc nu într-o perioadă oarecare a istoriei, ci într-un moment crucial, într-un moment al celor mai de seamă alternative în fața cărora a fost pusă omenirea.

Raportat la acest moment crucial judecăm valoarea rațiunilor teoretice actuale ale politicii partidului nostru

[2] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, vol. 24, Editura politică, București, 1983, p. 60.
[3] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, vol. 15, p. 414.

și apreciem înalta lor validitate. Găsim, totodată, în aceste rațiuni logice în virtutea cărora putem înțelege traiectoria contemporană a ideologiei revoluționare a clasei muncitoare, alternativele sale și sensul în care avem dreptul să ne referim la unitatea sa. Concepția teoretică a Partidului Comunist Român, lucrările tovarășului Nicolae Ceaușescu ne pun la dispoziție premise pentru analiza motivației diverselor poziții contemporane față de această ideologie, temeiurile confruntărilor sale cu doctrine ostile ca și legitimitatea dialogului cu interlocutorii care caută sincer o ieșire pentru lumea actuală în termenii moralei, ai umanismului, ai respectării drepturilor popoarelor, ale oamenilor.

O cercetare relevantă, de amplă rezonanță pentru înțelegerea condiției contemporane a teoriei revoluționare în raport cu imperativele lumii de azi o constituie Expunerea prezentată de tovarășul Nicolae Ceaușescu la plenara din iunie 1982 a Comitetului Central al Partidului Comunist Român. Acest document ideologic de prim ordin înalță spre sinteza cuprinzătoare un șir de reflecții și de idei elaborate cu scrupulozitate în decursul celor aproape două decenii care au trecut de la Congresul al IX-lea al partidului. În Expunerea tovarășului Nicolae Ceaușescu la plenara din iunie 1982 găsim teze care pun într-un cadru conturat cu mare exactitate înțelegerea condiției actuale și de perspectivă a ideologiei revoluționare. Aceste teze sînt rezultatul unei subtile analize și sugerează deschideri menite să clarifice sensurile discuțiilor actuale în jurul marxismului.

Iată formularea dată de tovarășul Nicolae Ceaușescu tezei cu care vom începe să examinăm problemele unității, diversității, continuității și dezvoltării ideologiei clasei muncitoare în epoca actuală: „Odată cu apariția clasei muncitoare pe scena istoriei s-a dezvoltat o concepție nouă, revoluționară, privind organizarea societății, a relațiilor sociale, trecerea la o orînduire fără clase asupritoare, a dreptății sociale și naționale"[4].

Bazele acestei concepții revoluționare au fost puse de Marx și, prin tradiție, i s-a atribuit numele fondatorului său. Marx însuși, contemporanii săi care i-au împărtășit ideile — în primul rînd Engels — au dezvoltat, au pre-

[4] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, vol. 24, p. 7—8.

cızat, au corectat, atunci cînd ei au considerat că este cazul, propriile lor puncte de vedere.

Teoria întemeiată de Marx a pătruns în conștiința socială și în istorie integrînd noi corpuri de idei, întregindu-și mereu substanța prin opera acelor militanți revoluționari care au aderat la concepția marxistă și care au tradus în interpretări teoretice legitățile obiective ale epocilor și realităților sociale și naționale din mijlocul cărora s-au ridicat. Aceste contribuții au consolidat și au extins fundamentele științifice ale marxismului, au răspuns alternativelor impuse de cursul istoriei. Dintre militanții care au dus mai departe gîndirea lui Marx, primele decenii ale acestui secol au proiectat în prim plan personalitatea de anvergură istorică a lui Lenin. Importanța rolului său în mișcarea de idei revoluționară i-a așezat numele alături de acel al lui Marx, ideologiei clasei muncitoare atribuindu-i-se denumirea de marxism-leninism. În timpul vieții lui Lenin și după moartea sa personalități de prim rang ale mișcării muncitorești au continuat opera ideologică fondată de Marx. Numele lor nu s-a mai păstrat în denumirea teoriei căreia i-au închinat opera, dar contribuția lor rămîne în fondul de idei al marxismului.

Problema legitimității denumirii teoriei revoluționare ca marxism-leninism a fost pe deplin clarificată într-un important document al partidului nostru. În expunerea prezentată de tovarășul Nicolae Ceaușescu la ședința activului de partid și de stat în august 1978, secretarul general al partidului arăta că principalul nu constă în denumiri, ci: „Esențiale sînt accentul care se pune pe conținutul științific al teoriei revoluționare ce stă la baza activității unui partid, justețea orientării politice a partidelor în lupta revoluționară, în conformitate cu principiile fundamentale ale socialismului, cu cerințele vieții"[5].

Criteriile indicate mai înainte rămîn condițiile de referință pentru definirea oricăror poziții ideologice și politice față de concepția social-politică și filosofică întemeiată de Marx, chiar dacă unii exegeți contemporani consideră denumirile *marxism* ori *marxism-leninism* ca fiind singurele indicii de atașament la întregul ansamblu de idei al acestei doctrine sau la o parte din el. Nu lipsesc nici acei care îi clasifică și îi ierarhizează pe adepții doctrinei lui Marx, gratificîndu-i pe unii ca fiind „mai marxiști" decît alții. Uneori chiar unii marxiști au intrat în această competiție a ierarhiilor fidelității față de moștenirea lăsată de întemeietori, considerîndu-se singurii „marxiști adevărați", în timp ce alții sînt marxiști mai mult sau mai puțin denaturați. Distribuirea certificatelor de autenticitate marxistă a început de mult, dar în prezent cei care se consideră autorizați să o facă sînt, paradoxal, atît marxiști, cît și adversari ai marxismului.

[5] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, vol. 16, Editura politică, București, 1979, p. 538.

2. *Diversitate: pînă unde?* Spirite pasionate de sistematizări și clasificări au început să facă „ordine" în istoria ideilor ideologiei revoluționare fondate de Marx, stabilind epoci și tendințe, căutînd indicii care ar opune o epocă altor epoci, un mod de exprimare a ideilor altor moduri de exprimare, intensitatea contactului ideilor revoluționare cu masele muncitoare dintr-o zonă a lumii cu pătrunderea lor în alte zone.

Ideologia revoluționară a clasei muncitoare, începînd din vremea lui Marx și pînă azi, nu este, firește, un amalgam nediferențiat și întîmplător de idei, lipsit de identitate, de specificitate și de distanță față de alte ideologii, chiar și față de ideologii care și-au fixat ca scop înfăptuirea socialismului, chiar și față de ideologii care au invocat revoluția drept mod de schimbare a lumii plecînd de la alte premise ideologice decît marxismul. Problema diferențierii marxismului de alte corpuri ideologice, nu numai străine și opuse, dar și de acelea cu care lipsa de discernămînt l-ar putea confunda, a constituit și constituie o problemă de cea mai mare însemnătate. În 1848, atunci cînd primul manifest, semnat de Marx și Engels, al noii mișcări revoluționare, *Manifestul Partidului Comunist*, a fost lansat pe scena istoriei lumii, autorii au consacrat un capitol special distanțării *socialismului științific*, pe care ei îl proclamau, de versiunile socialiste cunoscute în epocă. Mai tîrziu problema diferențierilor și a distanțărilor s-a pus nu numai între marxism și alte ideologii, dar și în interiorul marxismului. Acest nou aspect al lucrurilor a dobîndit o însemnătate de sine stătătoare și, sub impulsuri obiective și subiective, proporțiile sale s-au amplificat în decursul timpului, ocupînd la un moment dat, pentru marxiști, prima scenă a confruntărilor. Teama de degradare a ideologiei revoluționare în contactul cu ideologiile opuse și sub presiunea lor, teamă

între anumite limite perfect justificată, a dus la poziții intransigente, ireconciliabile, mult mai puțin deschise la comprehensiune reciprocă decît unele compromisuri tactice cu partide și forțe sociale ale burgheziei însăși.

O motivație, legitimă în esența sa, a condus astfel la un șir de efecte costisitoare pentru mișcarea revoluționară și la îngustimi nedorite și dăunătoare pentru ideologia revoluționară. Conform unei logici specifice, verificată și cu alte prilejuri în istoria ideilor, tentativele de conservare în stare pură a unui corp de idei se cristalizează în practici care instituționalizează și oficializează elaborarea ideilor, concentrînd-o în izvoare și foruri autorizate. Aceste foruri canonizează principii considerate a fi singurele autentice, în timp ce alte orientări sînt declarate impure și categoric incompatibile. Canonizarea a dus uneori la compendii și sisteme de enunțuri apodictice. În cadrul unui asemenea sistem pătrunderea unor idei noi devine extrem de dificilă întrucît este preferată conservarea unui număr restrîns de enunțuri teoretice generale, a unor opțiuni strategice peremptorii, a unor modele de gîndire și de acțiune practică investite cu atributele adevărului absolut. Această modalitate corespunde logicii dogmei. Ea deține un avantaj aparent, avantajul certitudinilor, al termenilor de referință stabili, asemenea stelelor fixe din univers. Raportată la un sistem canonic de idei, apartenența oricăror opțiuni ideologice poate fi ușor identificată. Pe criteriul unui asemenea sistem de raportare nu există decît sau unitate sau opoziție. Conform logicii de mai sus diversitatea este exclusă, tot ce pare a fi deosebit, face parte din corpurile de idei ce trebuie refuzate, respinse, combătute.

Problema structurilor dogmatice de referință nu constituie doar o problemă interioară unei ideologii, așa cum prea adesea este ea prezentată. Ideologiile adverse se privesc reciproc adoptînd unele față de altele un dogmatism propriu. Așa de exemplu, orice ideologie conservatoare contemporană și, mai ales, orice ideologie reacționară, califică drept marxist orice grup care dintr-un motiv sau altul, dintr-un imbold sau altul se pronunță pentru schimbare, pentru ieșirea din una din structurile prezentului. Sentințe de acest tip, care expediază în marxism concepții și opțiuni ce nu au nimic comun cu conștiința revoluționară științific întemeiată, se sprijină pe dogmatismul identificării oricărui gest de contestare cu marxismul.

În asemenea condiții, ceea ce se numește uneori diversitatea marxismului contemporan ia false proporții, reflectînd nu atît deosebirile de opinii dintre forțele sociale revoluționare care își întemeiază acțiunea pe socialismul științific, cît mai ales arbitrarele plasări printre marxiști a unor persoane ori grupuri lipsite de apartenență la ideologia ce poartă prin tradiție numele lui Marx.

Pe urmele unor astfel de metode, în care nu totdeauna știința și obiectivitatea ei primează, găsim în literatura contemporană consacrată marxismului discriminări bizare cum ar fi, de exemplu, aceea desemnată prin termenul „neomarxism" sau prin tentativele de identificare a „adevăratului Marx" — Marx al operelor de tinerețe sau Marx al operelor de maturitate? — și, plecînd de aici, a adevăratelor izvoare ale marxismului.

Găsim, de asemenea, periodizări ale istoriei ideilor teoriei revoluționare, periodizări pentru care criteriile rămîn un semn de întrebare. Principiul operant pare a fi disjuncția și chiar opoziția dintre perioade. Subiacent acestui principiu rămîne un anumit dogmatism și anume acela că cel puțin una din epocile pe care le-a străbătut pînă acum marxismul deține privilegiul adevărului și în raport cu această epocă de autenticitate trebuie judecate argumentele teoretice și legitimitatea practicii.

Există, desigur, o istorie a ideilor marxiste și o istorie a ideologiei marxiste în ansamblul său. Periodizarea acestei istorii constituie o problemă deschisă, cu atît mai mult cu cît ideologia revoluționară, socialismul științific nu reprezintă un sistem încheiat de idei. Ideologia revoluției socialiste se găsește în continuă edificare și nimeni nu poate afirma că ea a atins un punct final. Sistematizarea unui corp deschis de idei, așa cum a demonstrat-o istoria științelor, își găsește cu multă dificultate — dacă își găsește — criterii de periodizare. Momentele de referință din istoria științelor nu sînt perioadele, ci ideile noi din care vor iradia serii de dezvoltări logice inedite, de experimente și aplicații cu un nou conținut. Ideologia revoluționară a clasei muncitoare nu se închide între granițele perioadelor sau ale epocilor, ci ea este, analog științelor, succesiune de idei ce pornesc dintr-o dublă sursă: din imperativele realității și din logica proprie a principiilor de bază. Opoziția, potrivit modului de edificare a științei, constă nu între perioade, ci între adevăr și eroare, între limitele explicative ale unui corp de idei

și gradul de generalitate al altuia care îl urmează în timp. Numai ignorînd dialectica materialistă, în calitatea sa de conștiință filosofică ce dă seama pentru ambele surse menționate mai înainte, și numai dacă dialectica materialistă este ea însăși redusă la dogmă — ceea ce ar echivala, absurd, cu propria sa negare — se poate ajunge la construirea istoriei marxismului pe principiul discontinuității între perioade reciproc opuse. Semnalul pentru o asemenea cale a fost dat cu multe decenii în urmă, atunci cînd s-a furișat ideea că există un marxism al epocii capitalismului ascendent, un marxism al epocii imperialismului, disjuncție ce ar putea fi azi prelungită în ideea unui marxism al epocii capitalismului monopolist de stat sau al epocii revoluției tehnico-științifice sau al epocii revoluțiilor național-coloniale victorioase etc.

Avem dreptul să ne întrebăm, odată ce asemenea dezmembrări sînt acceptate ca logice, dacă o epocă moștenește ceva de la cea precedentă, sau succesiunile epocilor sînt și succesiuni de negații ale ideilor. Negațiile au sens dacă vizează esențe și în acest caz rezultă că o epocă nouă păstrează (dacă păstrează) ceva ce nu mai ține de ordinul esenței. Disjuncția de mai sus pare să rezulte dintr-o intervertire de planuri și anume din *ridicarea planului strategico-tactic la rangul principiilor esențiale ale teoriei.*

Revoluția socială rămîne coloana vertebrală a teoriei. Alternativa vechii societăți construită pe țesătura discriminărilor, a inegalităților de fapt și de drept imanente sistemului economico-social capitalist (și semifeudal, gentilico-tribal ori ale altor structuri neevoluate ce coexistă cu capitalismul dezvoltat) rămîne socialismul. Înfăptuirea acestei alternative, ca materializare istorică, este în chip esențial o revoluție. Nicăieri în lume societatea nu poate fi reconstruită, vechiul nu poate fi învins și noul nu poate fi ridicat în dreptul său la existență fără ca întreg acest proces — atît la scara unei țări, cît și la scară mondială — să nu aibă caracterul unei revoluții.

3. *O ideologie revoluționară întemeiată pe rațiune.* Revoluția socialistă, obiectivele sale fundamentale sînt firul trainic de continuitate al teoriei revoluționare. Cu puternică pregnanță înfățișa tovarășul Nicolae Ceaușescu imperativele și idealurile socialismului, așa cum i-au apărut ele încă de la începuturile activității sale revoluționare: „Încă din acești primi ani am înțeles că socialismul înseamnă umanism, libertate, dreptate socială, înseamnă o largă participare a poporului, a maselor la conducerea societății; înseamnă orînduirea cu forma cea mai înaltă, supremă, de democrație, de participare a poporului la făurirea conștientă a propriului său viitor"[6].

În cuvintele de mai sus apar articulații de esență ale teoriei revoluționare, față de care alternativele continuitate-discontinuitate, unitate-diversitate se șterg, tot așa cum, în fața lor nici o periodizare a istoriei marxismului nu poate fi pusă în termeni disjunctivi. Esența, permanența și sursa unității acestei doctrine fuzionează în sensul cuprins de idealurile sale, sens atît de precis exprimat în cuvintele citate mai sus ale secretarului general al partidului nostru, idealuri care au animat și vor anima generații după generații de oameni din toate colțurile lumii, din țări diferite prin istoria lor, prin realitățile lor economico-sociale, prin cultura lor.

Diversitatea acestor realități a generat și va genera diversități ale soluțiilor revoluționare, ale strategiilor pe termen lung și ale tacticilor impuse de o situație concretă sau alta. Diversificarea strategiilor conduce la cel puțin două întrebări firești: prima întrebare se referă la faptul dacă ceea ce ține de ordinul strategico-tactic, și care este prin acest fapt local și pasager, poate fi identificat cu ordinul principiilor, care este stabil și general; a doua întrebare se referă la faptul dacă diversitatea din sfera strategiilor și divergențele dintre marxiști născute de ea legitimează aprecierea situației din ideologia revoluționară contemporană prin cuvîntul diversitate și dacă diversitatea modului de a vedea căile revoluției socialiste implică o diversitate de sens a socialismului însuși.

Prima dintre întrebările de mai sus își găsește răspunsul în cadrul tradițional de reflecție al filosofiei. În materialismul dialectic și istoric, pe urmele unei vechi tradiții filosofice, particularul și generalul nu se identifică, aceste categorii fiind de ordine diferite. Particularul — planul strategico-tactic — nu poate da seama decît parțial despre general — planul principiilor teoretice de bază. Desigur, fiecare abordare concretă a procesului revoluționar de trecere și edificare a socialismului consti-

---

[6] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, vol. 25, Editura politică, București, 1984, p. 168.

tuie în sine o experiență în planul ideilor și în acela al practicii. Această experiență va spune totdeauna ceva util și necesar, fie în sens pozitiv, fie în sens negativ, abordărilor concrete ulterioare dintr-o parte sau alta a lumii, fără ca prin aceasta ea să devină un model imperativ, o cale față de care nu există alternative.

Răspunsul la cea de a doua întrebare decurge din precedenta. Caracterul particular al soluțiilor concrete se cere privit în ansamblul aceleiași viziuni teoretice generale. În funcție de această viziune, de valorile și de legitățile sale, abordarea strategico-tactică a situațiilor concrete poate fi judecată ca fiind validă sau eronată. De altfel, marxismul este interogat astăzi mai mult ca oricînd dacă el reprezintă cadrul potrivit pentru o nouă perspectivă a culturii, dacă este apt să deschidă un nou orizont valorilor umane. El este întrebat dacă știe să se adreseze nu numai structurilor societății, dar și omului în numele libertății, al justiției, al democrației și al satisfacerii integrale a nevoii de umanitate. Perspectivele marxismului, ca doctrină filosofică și ca teorie politică, ale socialismului, ca societate chemată să materializeze idealurile marxismului, sînt sever confruntate de asemenea comandamente. Dificultățile unei atari confruntări au fost alimentate de diverși factori, între care cîtuși de puțin neglijabil este acela că spre socialism s-au îndreptat în primul rînd popoare vitregite de istorie, aflate în stadii de dezvoltare socială precară, popoare de pe urma cărora s-au acumulat imense bogății în țările privilegiate de puterea lor economică, politică și militară. Poporul român cunoaște foarte bine această dură istorie ale cărei servituți el însuși le-a suferit.

Toate neîmplinirile și erorile istoriei se constituie în uriașe sarcini suplimentare pentru orînduirea socialistă. În același proces în care se desfășoară construirea valorilor ce-i sînt proprii, în fața revoluției socialiste apare datoria de a corecta erori și a acoperi deficite acumulate în secolele care l-au precedat. Nici un fel de miracol nu poate suprima într-o clipă decalajele economice, decalajele în ceea ce privește calitatea formelor organizării sociale, distanțele în ce privește gradul de pregătire a personalului pentru diversele activități sociale, structurile democratice și conștiința publică a democrației, întregul ansamblu de factori care determină calitatea vieții oamenilor și a colectivităților umane. Pentru ca aceste distanțe

între stadiile dezvoltăriii țărilor lumii să fie micșorate este nevoie de tenacitate, de muncă încordată, de ritmuri înalte ale dezvoltării și, de ce să nu o spunem? de abnegație și de spirit de sacrificiu.

Este însă un adevăr și faptul că dezvoltarea societății socialiste a fost absolutizată și idealizată de marxiștii înșiși. A fost creată impresia falsă că socialismul nu cunoaște greutăți, contradicții, crize economice, că instaurarea unei noi puteri politice ar soluționa de la sine problemele, ar duce automat la înfăptuirea principiilor socialiste. Realitățile au demonstrat că o astfel de reprezentare idilică a societății socialiste — arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu —, de înțeles într-o anumită măsură în condițiile luptei împotriva vechii orînduiri sociale, este periculoasă și dăunătoare.

Trebuie, de asemenea, învinse greutăți inerente realizării societății noi. În analiza construcției socialiste este păgubitoare ignorarea greșelilor, greutăților apărute într-o țară sau alta. În concepția Partidului Comunist Român, asemenea greșeli și greutăți, cu care și noi, în țara noastră ne-am confruntat, subliniază tocmai necesitatea aplicării ferme a principiilor socialiste în concordanță cu realitățile din fiecare țară. „Greutățile apărute — preciza tovarășul Nicolae Ceaușescu — nu sînt legate de socialism, de prea mult socialism, ci de abateri și greșeli, de încălcarea unora sau altora din principiile de bază ale socialismului științific, de nesocotirea unor legități generale sau a realităților concrete dintr-o țară sau alta, sînt deci generate de faptul că nu se înfăptuiesc consecvent principiile socialiste"[7].

Situația contemporană a marxismului este evident condiționată de examinarea atentă a experienței socialismului în diverse țări, de însușirea a ceea ce ne învață această experiență. Este în logica lucrurilor ca adversarii socialismului și comunismului să încerce să profite de orice slăbiciuni reale sau aparente pentru a ascunde propriul lor deficit generic, accentuarea crizei economice din lumea capitalului, criza politică, socială și morală a societății capitaliste.

Extrăgîndu-ne argumentele din realități și nu din credințe naive, întemeindu-ne convingerile pe analize ce decurg din logica faptelor vieții și nu din retorici abile,

[7] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, vol. 24, p. 64.

putem constata că teoria revoluţionară contemporană nu este obligată să se retranşeze în defensivă. O asemenea concluzie îşi păstrează însă valoarea numai dacă privim această doctrină nu ca o colecţie de dogme, ci ca un corp de idei viu, alimentat nu din propria sa substanţă, dintr-un model unic sanctificat al socialismului, ci din învăţămintele pe care le furnizează procesele reale — economice, politice, sociale, culturale — din întreaga lume şi din fiecare ţară, din existenţa fiecărei naţiuni.

4. *Unitatea — un imperativ şi o posibilitate obiectivă.* La plenara din martie 1984 a Comitetului Central al Partidului Comunist Român, tovarăşul Nicolae Ceauşescu sublinia, întărind încă o dată o convingere repetat declarată a partidului nostru: „Apreciem că existenţa unor păreri deosebite, într-un partid sau altul, nu trebuie să ducă în nici un fel la crearea unor noi grupări — chiar dacă ele se numesc tot comuniste — pentru că, în fond, acestea duc la subminarea forţei partidelor comuniste, a unităţii clasei muncitoare"[8].

În continuare, secretarul general al partidului adresa apelul: „Trebuie să se acţioneze, atît pe plan naţional, cît şi pe plan internaţional, pentru depăşirea unor deosebiri de păreri, pe cale politică, ideologică, pe calea întăririi solidarităţii şi unităţii. În acest sens va acţiona în continuare partidul nostru"[9].

În ce măsură aceste deosebiri de păreri se pot transforma în poziţii ideologice contradictorii? Răspunsul la o atare întrebare este dat de condiţiile obiective şi subiective — materiale, politice, culturale — care exercită presiuni asupra ideologiei marxiste. Intervin, astfel, numeroşi factori cum ar fi: ritmul în care progresează diferitele domenii ale producţiei materiale; ritmurile înalte ale acestui progres trebuie înregistrate la nivelul conceptual sau, invers, pot exista în plan economic rămîneri în urmă care, de asemenea, îşi găsesc ecou la nivelul gîndirii şi acţiunii politice. Există, fireşte, încă numeroşi alţi factori economici, ca şi factori sociali (modificarea structurii sociale, a structurii profesiilor, migraţia internă a

[8] Nicolae Ceauşescu, *Cuvîntare la Plenara Comitetului Central al Partidului Comunist Român*, 21—22 martie 1984, Editura politică, Bucureşti, 1984, p. 26.

[9] *Ibidem*, p. 26—27.

populaţiei, schimbările în modul de trai etc.), factori corespunzători mutaţiilor în domeniul culturii (extinderea cuprinderii şi creşterii gradului instruirii publice, evoluţia modalităţilor de expresie artistică, lărgirea mijloacelor materiale de difuzare a culturii şi informaţiei etc.), factori corespunzători relaţiilor internaţionale (necesitatea statornicirii unui tip nou de relaţii între state şi naţiuni, bazat pe principiul egalităţii în drepturi, intensificarea circuitului economic, politic, cultural internaţional, raporturile de forţe pe arena internaţională etc.), factori cu efecte multidirecţionale cum ar fi revoluţia tehnico-ştiinţifică, progresele ştiinţei contemporane etc., factori sub influenţa cărora se formează şi se modifică reprezentările ideologice.

În enumerarea de mai sus nu găsim decît o parte infimă a agenţilor care acţionează asupra ideologiei revoluţionare în epoca actuală. Importanţa lor numerică şi calitativă nu este cîtuşi de puţin neglijabilă. Faţă de acţiunea lor, ideologia care îndeplineşte azi, în contextul istoric al trecerii la socialism, o funcţie de vîrf, se găseşte şi nu poate să nu se găsească într-un proces continuu de asimilare a acelor date ale cunoaşterii care potenţează acţiunea socială şi de degajare a acelor părţi ale doctrinei pe care realitatea actuală nu le mai confirmă. Pe baza acestui proces de reînnoire continuă, marxismul nu este în situaţia de a oferi răspunsuri prefabricate la probleme fictive, ci de a oferi instrumente raţionale pentru a fi elaborate soluţii reale la probleme reale.

Forţa originară a filosofiei politice întemeiată de Marx a constat în obstinaţia cu care ea a sterilizat orice surse generatoare de utopii, de fetişuri, de iluzii şi de conformisme protocolare. Aceste virtuţi ale gîndirii marxiste au inspirat o nouă luciditate politică, au generat noi mişcări sociale către care s-au îndreptat şi se îndreaptă nu insignifiante minorităţi partizane, ci întregi clase şi grupuri sociale, popoare întregi, marile mase ale acelor frustraţi de libertate socială şi naţională, oameni privaţi în masă, într-un fel sau altul, de condiţia lor umană şi de dreptul lor la viitor.

Inspirîndu-se din filosofia politică a marxismului sau sub influenţa sa, mari mişcări sociale şi naţionale de pe toate continentele au cucerit drepturi ale omului şi ale umanităţii unice în istorie. Clasele exploatării capitaliste moderne, statele imperialiste, vestigiile aliate lor ale feu-

dalismului și ale altor forme istorice perimate, pozițiile lor politice și economice, citadelele în care au sigilat doar pentru ele marile valori ale culturii, moravurile lor, experiența lor de guvernare socială au fost și sînt supuse unui permanent asalt în urma căruia privilegii exclusive ale minorităților dominante au fost desființate, îngrădite, blocate, iar forța lor a fost sensibil mutilată.

Ca orice ideologie nouă, dar mai ales ca ideologie revoluționară, marxismul a avut adversari și rivali numeroși și puternici. Cîndva, contestarea ideologiei revoluționare părea simplă și facilă. De multe ori ea a fost declarată defunctă, dictaturi dintr-o țară sau alta sperau să o fi reprimat definitiv. Nu lipsesc nici azi acei care consideră marxismul o fantomă rătăcită dintr-o lume a altor actualități. În speranța de a-l vedea inoperant, detractorii săi au tras nădejde să-i descopere fisuri, să-l surprindă fracționat în corpuri ideologice reciproc inconsecvente, care se opun unele altora. Este, de aceea, un imperativ firesc consolidarea unității acestei ideologii.

În expunerea la Plenara din iunie 1982 a Comitetului Central al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu a prezentat o teză de importanță excepțională privitoare la perspectivele și la posibilitatea unității concepției teoretice și ideologice despre lume și viață: „Se poate spune că, pentru prima dată, în orînduirea socialistă, îndeosebi în comunism, se creează condiții pentru formarea unei concepții teoretice și ideologice unitare despre lume și viață“[10]. Există motivații fundamentale pentru această posibilitate: „Dispariția claselor sociale, a inegalității sociale și naționale, realizarea unei societăți a egalității sociale și naționale asigură baza materială și socială pentru o concepție unitară despre lume și viață“[11].

Avem astfel expuse condițiile coeziunii și unității formale și de fond a ideologiei revoluționare. Aceste condiții nu sînt situate primordial în sfera subiectivă a ideilor, ci în aceea obiectivă a bazei economico-sociale. De aceea, arată în continuare tovarășul Nicolae Ceaușescu, „această posibilitate trebuie transformată în realitate prin dezvoltarea economico-socială și prin activitatea ideologico-teoretică a partidului revoluționar pentru înlăturarea vechilor stări de lucruri, ca și a concepțiilor teoretice, ideologice, care s-au dezvoltat de-a lungul mai multor orînduiri sociale“[12]. Făurirea premiselor obiective pentru unitatea deplină a ideologiei revoluționare nu este un proces automat, ci succesiunea unor acte conștiente, a acțiunii revoluționare. Vor trebui învinse dificultăți și contradicții, asperități și neînțelegeri; calea spre unitatea teoriei și spre unitatea ideologică nu trece prin consensuri și compromisuri temporare, prin gesturi de bunăvoință reciprocă, ci prin făurirea unor temeiuri obiective noi ale lumii, care impun subiectivității o logică diferită de cea a intereselor divergente.

[10] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, vol. 24, p. 8.
[11] *Idem.*

5. *Temeiurile speranței și alternativele istoriei.* Marxismul s-a născut ca ideologie a revoluției îndreptată împotriva sistemului economico-social al *capitalismului și al oricăror forme de înapoiere și subdezvoltare* economică, politică și culturală, a exploatării și oprimării omului, claselor, națiunilor, raselor, indiferent de tipul orînduirilor sociale care practică, prin însăși natura lor, exploatarea și discriminarea socială și umană. Aceasta este misiunea lui istorică.

Este foarte puțin probabil că se va stinge vreodată ideologia care ține vie flacăra speranței, atît timp cît omenirea va trăi pe toate treptele care coboară de la opulența unor întregi categorii sociale parazitare pînă la sărăcia tragică echivalentă cu suprimarea dreptului la viață a prea multor oameni. Cîtă vreme inegalitatea și nedreptatea, sărăcia și subdezvoltarea vor fi instituționalizate și vor domina prin forță viața oamenilor și a popoarelor, relațiile dintre state și dintre națiuni, ideologia revoluționară ale cărei baze au fost puse de Marx va rămîne vie și viguroasă.

Au existat și există, desigur, și alte doctrine ale revoluției sociale. Rugul contestărilor nu este greu de aprins pentru că în lumea contemporană proasta așezare a lucrurilor te întîmpină la tot pasul. Marxismul nu este însă un nihilism orb, nu este un scepticism prin vocație sau o filosofie a demolării care nu mai lasă piatră pe piatră din ceea ce a fost. El nu este o evanghelie a violenței, violența fiind singura imagine sub care văd revoluția atît anumiți radicali, cît și adversarii lor.

[12] *Idem.*

Comentariile contemporane asupra marxismului — fie că îi sînt favorabile, fie că sînt rezervate sau ostile — își găsesc explicația în faptul că acest mod de gîndire tinde realmente să devină o conștiință a epocii și o alternativă practică pe întinse arii geografice ale lumii actuale.

Pe de o parte, asemenea comentarii izvorăsc din preocupări sincere pentru conservarea valorii intrinseci a acestei doctrine. Este firească grija ca teoria revoluționară să-și păstreze și să-și amplifice aptitudinea de a servi cunoașterii și interpretării valide a semnificației tendințelor și momentelor majore ale istoriei. Este deopotrivă firească și grija ca ea să fie un bun cod de traducere a mesajelor timpului în proiecte de acțiune și în practici sociale eficace. În sfîrșit, este cu totul legitimă preocuparea celor care aprobă această ideologie de a-i cere o compatibilitate deplină și consecventă între valorile proclamate de teorie și soluțiile adoptate de practică.

Pe de altă parte, marxismul este azi pus în discuție de către acei care intuiesc forța latentă a idealurilor sale, cu atît mai mult cu cît nici o alternativă nu se profilează într-o lume unde cei care trăiesc claustrați între frontiere numite subdezvoltare, sărăcie, inechitate, amenințare sînt incomparabil mai mulți decît acei gratificați cu binefacerile civilizației. Dacă într-o lume a confruntărilor agravate de amalgamul crizelor, de incertitudini și deziluzii, de cursa dementă a înarmărilor s-ar putea demonstra că ideologia revoluționară și socialismul sînt minate de criză, acesta ar fi un bun mijloc de a suprima speranța, de a întuneca orizonturile și de a legitima *statu quo*-urile.

Așa ajungem ca, la dezbaterile asupra marxismului contemporan, din motive diverse și — fără îndoială — din motive opuse și cu intenții opuse, să participe atît adepții acestuia, atît oamenii care îl examinează cu bună credință, cît și adversarii săi radicali. Ideologia revoluționară însă continuă drumul pe care l-a străbătut timp de un secol și jumătate.

Cîte ideologii au rezistat unui drum și unui timp atît de lung? În punctul în care ne găsim azi ideologia revoluționară are în față viitorul pe care este pregătită să-l întîmpine cu tinerețe și vigoare, în pofida sau poate tocmai grație căutărilor, a confruntării opiniilor. Tocmai de aceea, în activitatea sa ideologică, Partidul Comunist Român a pus și pune un accent deosebit pe promovarea spiritului creator, a noului în gîndirea teoretică și în

activitatea practică. Încurajînd atitudinea critică, de sesizare și înlăturare a neajunsurilor, a fenomenelor negative, de încurajare a valorilor autentice și de valorificare a experiențelor fertile, partidul nostru militează energic pentru apărarea idealurilor înalte ale socialismului și comunismului, cultivînd cu perseverență încrederea poporului în aceste idealuri.

O gîndire filosofică și politică consecventă și realistă, liberă de servituțile rutinei și ale dogmatismului, decisă să răspundă speranțelor lumii de azi, o gîndire tradusă în acte politice și în acte de cultură superioare solicită din partea marxiștilor eforturi noi de muncă și disciplină intelectuală, de înțelegere a faptului că așteptările umanității contemporane nu pot fi suplinite de valori ale trecutului, de viziuni subiectiviste și de reacții emoționale. Această condiție fiind satisfăcută, ideologia noastră revoluționară va fi în continuare puternica teorie care va întreține viu idealul posibilității unei realități noi, mai generoase pentru oameni și va călăuzi practica edificării acestei realități.

EDUCAȚIA ATEIST-ȘTIINȚIFICĂ ȘI IDEOLOGIA RELIGIOASĂ

Octavian Nistor

Procesul extrem de complex al educației ateist-științifice impune un efort continuu de însușire și aprofundare a concepției materialist-dialectice și istorice, stăpînirea argumentelor filosofice și științifice în combaterea religiei ca reflectare denaturată, falsă și iluzorie a realității, ca formă specifică de înstrăinare a esenței umane.

Una din cerințele principale ale educației ateist-științifice o constituie cunoașterea ideologiei religioase, a dinamicii și evoluției sale, a mutațiilor care au loc în cadrul diferitelor ideologii religioase, a tendințelor de adaptare și înnoire ale acestora în contextul transformărilor social-politice și cultural-științifice ale lumii contemporane.

O analiză științifică a ideologiei religioase poate fi eficientă în măsura în care se situează pe pozițiile unei concepții materialist-dialectice și istorice asupra societății, care să ia în considerare atît factorii obiectivi, cît și subiectivi ai alienării religioase, temeiurile istorice, sociale, economice și culturale ale acestui fenomen, domeniu distinct al vieții sociale, caracterizat prin trăsături specifice și tendințe proprii de evoluție.

1. *Specificul ideologic al conștiinței religoase.* Religia, ca fenomen istoric sociouman, trebuie analizată ca un sistem complex care cuprinde ca elemente componente *conștiința religioasă* (ideologia și psihologia religioasă), *practicile de cult, organizarea instituțională* și *relațiile religioase,* elemente care se găsesc în continuă interacțiune. În cadrul acestei interacțiuni rolul determinant îl are conștiința religioasă. Practicile de cult nu sînt altceva decît manifestări exterioare ale credințelor religioase, iar

instituțiile religioase și relațiile religioase ar deveni lipsite de conținut, inutile în absența conștiinței religioase.

Concepția materialist-dialectică și istorică consideră *conștiința religioasă,* prin conținutul și funcționalitatea sa, ca o formă ideologică a conștiinței sociale și a culturii spirituale, ca un ansamblu de idei, reprezentări și sentimente care reflectă în mod denaturat, fals și fantastic forțele exterioare care domină viața omului. În procesul reflectării și trăirii religioase, aceste forțe pe care omul nu le cunoaște și nu le stăpînește și față de care el s-a simțit într-o continuă stare de inferioritate, de neputință, iau forma unor forțe supranaturale și, astfel, lumea este dedublată, alături de lumea reală fiind presupusă o lume supranaturală populată de forțe mai puternice decît ființa umană.

În acest mod, omul încearcă să-și depășească condiția sa umilă de subordonat față de imperiul faptelor necunoscute, proiectîndu-și neputința sa printr-o oglindire fantastică, printr-o „compensare“ a servituții sale, în care forțele pămîntești iau forma unor forțe supranaturale. Este îndreptățită, în acest sens, afirmația lui Florin Georgescu după care „Omul va recurge la supranatural mai întîi pentru a-și organiza propria sa activitate într-un anume fel, pentru a ordona, în acest mod, lumea naturală imediată și în ultimă instanță întregul Univers. Supranaturalul va fi apărut, mai degrabă, în legătură cu procesul de instituire de norme, de prescripții decît cu procesul de cunoaștere“[1]. Deci avem de-a face nu numai cu o falsă cunoaștere, ci cu o reflectare a existenței sociale care se finalizează într-o falsă conștiință, într-o *„concepție răsturnată despre lume,* pentru că însuși statul, societatea constituie *o lume întoarsă pe dos*“[2].

Prin religie omul vrea nu atît să cunoască lumea, cît să se cunoască pe sine, să se proiecteze imaginar într-o lume care să răspundă aspirațiilor, speranțelor și idealurilor sale. Religia devine *„realizarea fantastică* a esenței omenești, pentru că *esența omenească* nu posedă o realitate adevărată“[3].

---

[1] Florin Georgescu, *Societate și religie,* Editura științifică și enciclopedică, București, 1982, p. 43.

[2] K. Marx, F. Engels, *Opere,* vol. I, E.S.P.L.P. București, 1957, p. 413.

[3] *Idem.*

Conştiinţa religioasă se structurează pe două niveluri, unul *ideologic*, sistematizat alcătuit din idei, noţiuni, concepţii, dogme, doctrine teologice care au la bază credinţa în existenţa reală a unor forţe supranaturale, a divinităţii generatoare şi diriguitoare a Universului, a societăţii, a destinului omului, şi altul *psihologic* nesistematizat alcătuit din reprezentări, imagini, stări afective, emoţionale, tradiţii, obiceiuri, deprinderi şi năzuinţe ce domină viaţa religioasă, sentimente de adoraţie şi de frică faţă de forţele supranaturale.

În ce priveşte nivelul ideologic semnalăm cîteva distincţii ale teoreticienilor. Astfel P. Berar distinge trei structuri: „mitul, dogma teologică şi filosofia religioasă"[4]. J. Wach susţine că „Ceea ce spiritul primitiv exprimă sub forme de mit, este într-un stadiu mai avansat de civilizaţie elaborat în termeni doctrinali"[5]. „Conţinutul expresiei intelectuale a experienţei religioase gravitează în jurul a trei subiecte de o deosebită importanţă: Dumnezeu, Lumea şi Omul. Cu alte cuvinte, concepţiile teologice, cosmologice şi antropologice sînt continuu exprimate în termeni proprii mitului, doctrinei şi dogmei"[6].

Ideologia religioasă constituie elementul fundamental care dă orientarea atît gnoseologică, cît şi axiologică conştiinţei religioase, determinînd şi ierarhizînd întregul sistem de valori şi norme religioase. În formele primitive ale religiilor reprezentările religioase nu au avut un caracter sistematizat, ele s-au manifestat mai ales în forme emoţional afective. Religia, de altfel, este în acelaşi timp şi „o formă de expresie nemijlocită, adică emoţională, a relaţiilor dintre oameni şi forţele străine, naturale şi sociale, care-i stăpînesc"[7].

Dezvoltarea nivelului ideologic al conştiinţei religioase va fi determinată, pe de o parte, de scindarea societăţii în clase antagoniste, de consolidarea unor religii denumite de Engels „universale" (creştinism, budism, is-

---

[4] Petru Berar, *Socialismul şi religia* în vol. *Educaţia materialist ştiinţifică şi umanist revoluţionară*, Editura didactică şi pedagogică, Bucureşti, 1980, p. 88.

[5] Joachim Wach, *Prolegomene metodologice* în *Problematica teoretică a fenomenului religios*, Academia „Ştefan Gheorghiu", Caiet documentar nr. 2/1979, p. 30.

[6] *Ibidem*, p. 32.

[7] K. Marx, F. Engels, *Opere* vol. 20, Editura politică, Bucureşti, 1964, p. 312.

lamism), de apariţia a ceea ce Althusser numea „aparatele ideologice" specifice, a clerului ca o grupare distinctă în cadrul comunităţilor religioase, precum şi a instituţiilor religioase din care unele se vor specializa în elaborarea şi sistematizarea dogmelor religioase. Ponderea inegală a nivelului ideologic şi a celui psihologic diferă în funcţie de specificul fiecărui cult, de tipologia credinciosului.

Cercetările sociologice din ultima perioadă relevă faptul că elementele teoretico-ideologice de esenţă religioasă sînt prezente în mai mare măsură la reprezentanţi ai clerului, la cei intens credincioşi şi credincioşi din rîndul intelectualilor şi într-o mai mică măsură la ceilalţi adepţi.

Evoluţia ideologiei religioase se explică prin condiţiile sociale, ideologice şi filosofice din epoca contemporană care generează o nouă etapă a confruntării dintre ştiinţă şi religie, dintre cunoaştere şi falsa cunoaştere. Confruntate cu o nouă şi tot mai dinamică realitate, marcată profund de mutaţiile esenţiale ce caracterizează epoca contemporană, religiile nu pot să-şi menţină influenţa fără a încerca să se adapteze transformărilor sociale, politice, economice şi cultural-ştiinţifice, renunţînd la multe din orientările lor ideologice şi social-politice tradiţionale. În acest scop Consiliul Vatican II (1962—1965) a iniţiat în cadrul catolicismului aşa-numita „aducere la zi" *(aggiornamento)*. Este vorba, pe de o parte, de formularea unor noi explicări, mai moderne, ale dogmelor religioase tradiţionale, iar, pe de altă parte, de încercarea punerii de acord a acestora cu unele concluzii ale ştiinţei. Bisericile caută forme noi, chiar o restructurare profundă a creştinismului şi a altor religii spre a ţine pas cu transformările actuale. O asemenea orientare se regăseşte în teologia catolică şi protestantă, iar în ultima vreme şi în cea ortodoxă. În numeroase lucrări cu caracter religios se insistă asupra necesităţii ca teologia să devină o cugetare vie asupra vieţii, să nu mai revină la repetarea stereotipă a vechilor formule şi a unor soluţii depăşite, ci să fie atrasă în procesul de restructurare, de înnoire necontenită a societăţii actuale.

Teologia contemporană consimte azi să accepte ştiinţa, dar cu condiţia să se recunoască primatul religiei, al credinţei asupra raţiunii. În condiţiile revoluţiei ştiinţifico-tehnice, cînd concluziile ştiinţei nu mai pot fi pur şi simplu respinse, ideologia religioasă — fideismul contemporan, de pildă — adoptă tactica „acceptării" descope-

ririlor științifice îmbinată cu reînvierea tezei cu privire la „adevărul dublu", proclamînd că atît știința, cît și religia își au domeniul lor specific de cercetare și deci adevărurile lor proprii, că între adevărurile credinței și faptele științifice nu poate exista vreo contradicție. Se consideră că știința este chemată doar să descrie fenomenele, în timp ce religia să le explice (Etienne Gilson, Jacques Maritain). Dincolo de lumea fizică știința și filosofia n-ar avea acces. Deci știința trebuie să se ocupe de natură, materie, iar religia de esențele supranaturale, de natura și semnificația raporturilor dintre om și Dumnezeu, de problemele moralei și subiectivității umane. Mark Twain spunea cu ironie: „religia se opune din răsputeri cunoașterii științifice, dar de îndată ce apare un nou adevăr se grăbește să declare că ei i se datorește această descoperire".

Progresele științei contemporane, marile ei descoperiri sînt răstălmăcite, „adaptate" în spiritul concepțiilor religioase, în scopul susținerii actului divin al creației. Se afirmă că inteligența umană, considerată de teologia contemporană de origine divină, ar cunoaște prin știință realitatea, care însă nu este altceva decît un reflex al perfecțiunii divine. Cu prilejul studierii lumii externe prin metode științifice, rațiunea umană ar realiza contactul cu rațiunea divină; în felul acesta se consideră că știința și revelația ar constitui două aspecte ale unuia și aceluiași proces.

Încercarea de conciliere a dogmelor religioase cu explicațiile științifice se dovedește însă încă o dată nerealizabilă, iar interpretarea simbolică, alegorică a miturilor religioase, a dogmelor tradiționale nu duce la creșterea prestigiului, ci la discreditarea fideismului contemporan.

Chiar și noțiunea de divinitate este supusă în ideologia religioasă contemporană unor explicații mai rafinate, în comparație cu imaginile mitologice tradiționale. Astfel divinitatea, în unele interpretări își pierde tot mai mult caracterul antropomorfic, fiind considerată ca o cauză primară (atom primar, celulă primară), ca lege morală care exprimă binele general sau ca o putere impersonală nedefinită, ca un principiu fundamental. Religia catolică consideră că existența lui Dumnezeu poate fi „demonstrată" cu ajutorul rațiunii. Nu întîmplător cuvîntarea ținută de Papa Pius al XII-lea în 1951 la Academia de științe a Vaticanului a fost intitulată „Argumentul existenței lui

Dumnezeu în lumina științei contemporane". În teologia protestantă americană sînt încercări de reformulare a tezelor creștinismului tradițional chiar cu prețul „morții lui Dumnezeu", negîndu-se transcendența divinității, păstrîndu-se însă supranaturalitatea. În acest sens, Lenin scria: „Milioane de păcate, josnicii, silnicii și molime de natură *fizică* sînt mult mai ușor descoperite de mulțime și de aceea sînt mult mai puțin primejdioase decît *rafinata*, spirituala idee de dumnezeu care apare îmbrăcată în cele mai elegante veșminte «ideologice»"[8].

Specificul ideologic al religiei decurge și din *funcția sa socială* de denaturare a raporturilor omului cu o lume ea însăși denaturată și ostilă lui, din rolul pe care l-a jucat în istoria societății. Dezvoltarea, în ultimii ani, a sociologiei religiei, ca disciplină care studiază interrelația dintre religie și societate precum și formele complexe și variate de interacțiune dintre ele, baza socială a secularizării, dinamica religiozității și ireligiozității în lumea contemporană a permis, așa cum susține J. Wach să se remarce „puterea prodigioasă atît de instigare, cît și de integrare pe care a putut-o dovedi religia"[9].

Promovînd teza că lumea este expresia voinței divine, ideologia religioasă o perioadă îndelungată a considerat orice încercare de a răsturna domnia claselor exploatatoare drept un „păcat". Prin ideea existenței vieții de dincolo de moarte, considerată a fi adevărata viață a omului, cea reală nefiind decît un moment pregătitor, religia a încercat să abată atenția oamenilor de la problemele sociale majore.

Prin cultivarea iluziei despre o pretinsă fericire după moarte, religia a devenit un instrument de asuprire spirituală, condamnînd pe om la neputință, supunere, răbdare și pasivitate. În acest sens Marx, criticînd religia ca ideologie retrogradă, conservatoare, narcotizantă, opusă progresului social revoluționar, o definea ca „opiumul poporului". Cu alte mijloace, religia și forma sa instituțională — biserica — au servit, ca și restul ideologiei, statului asupritor al orînduirilor bazate pe exploatare. Rolul de „opium", de „narcotic spiritual" al religiei a fost utilizat în mod conștient de către clasele exploatatoare, care

---

[8] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 48, Editura politică, București, 1968, p. 253.
[9] Joachim Wach, *op. cit.*, p. 19.

la asuprirea materială a maselor adăugau oprimarea spirituală. Pentru cei exploataţi religia îndeplineşte, de fapt, o funcţie ideologică conservatoare, încercînd a forma supuşi din convingere. Cercetătorul de orientare religioasă Gabriel Le Bras este silit să recunoască că „Mai întotdeauna religia justifică, acceptă sau suportă orînduirea socială..., vîrfurile clericale apără sau abandonează în voia soartei un regim care se clatină"[10].

Funcţia socială retrogradă a religiei a fost dezvăluită de toate spiritele realiste, umaniste înaintate, dar şi-a căpătat întemeierea şi motivaţia cauzală în cadrul marxismului. Pentru marxism, alienarea religioasă — ca formă a înstrăinării spirituale — izolează individul de societate, joacă un rol de frînă în procesul conştientizării omului, alimentează sentimentul neputinţei fiinţei umane în raport cu lumea, dependenţa lui de forţele supranaturale. Idealul social al omului este transpus într-o lume iluzorie, transcendentă. „Ideea de dumnezeu — menţiona Lenin — a făcut *totdeauna* să se tocească, să amorţească «simţul social», înlocuind ceea ce e viu prin ceea ce e mort, ea fiind *totdeauna* o idee de robie... Niciodată ideea de dumnezeu nu «l-a legat pe individ de societate», ci a *încătuşat* totdeauna *clasele* asuprite prin credinţa în *divinitatea* asupritorilor"[11].

Ideologia religioasă este antiumanistă prin esenţa preceptelor sale. Înainte de toate ea este morala suferinţei, a împăcării cu răul şi nedreptatea socială. Omul este considerat a fi predestinat la suferinţă ca urmare a păcatului originar. Ea este antiumanistă şi prin funcţia sa demobilizatoare, fiind o morală a pasivităţii şi neputinţei. „Religia — sublinia Marx — este suspinul creaturii chinuite"[12].

Aspectul ideologic al religiei se manifestă nu numai în faptul că omul şi-a conştientizat în mod iluzoriu propria sa dramă, ci chiar mai mult, prin poziţia pe care religia o ia faţă de lume: „mizeria *religioasă* este *expresia* mizeriei reale şi, totodată, *protestul* împotriva mizeriei

[10] Gabriel Le Bras, *Problemele sociologiei religiilor*, în *Problematica teoretică a fenomenului religios*, Academia „Ştefan Gheorghiu", „Caiet documentar", nr. 2/1979, p. 49.

[11] V. I. Lenin, *Opere complete* vol. 48, Editura politică, Bucureşti, 1968, p. 259.

[12] K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. I, E.S.P.L.P., Bucureşti, 1957, p. 413.

reale"[13]. Religia devine, astfel, şi o atitudine prin care omul încearcă o ieşire, o salvare, caută un mijloc, deşi eronat, iluzoriu de dominare a forţelor naturale şi sociale, care n-au putut fi învinse în activitatea practică.

Orice ideologie, ca sistem mai mult sau mai puţin organizat şi coerent de idei şi valori, exprimînd idealurile, năzuinţele şi interesele unor clase sau grupe sociale înseamnă, implicit, şi o atitudine faţă de realitate. Amploarea şi eficienţa acestei atitudini depind însă de conţinutul cuprins în ideile şi valorile proprii ideologiei respective. Nici religia ca sistem ideologic nu face excepţie de la această regulă.

În analiza ideologiei religioase, o perioadă îndelungată a fost neglijată dimensiunea protestatară a religiei faţă de „mizeria reală". Aceasta însă, nu îndreptăţeşte supraevaluarea respectivei dimensiuni de către unii cercetători contemporani (Roger Garaudy, Michèle Bertrand, A. Robertson ş.a.), care atribuie religiei o funcţie revoluţionar-transformatoare, pretinzînd că este posibilă integrarea unor valori ale creştinismului în sistemul de valori al concepţiei marxiste despre lume şi despre om.

În sprijinul susţinerii aşa-zisei funcţii „revoluţionare" a religiei sînt invocate ca argumente aprecierile lui Engels privind creştinismul primitiv, războiul ţărănesc condus de Thomas Müntzer precum şi unele exemple contemporane de participare a unei părţi a clerului, a unor credincioşi la lupta împotriva fascismului, la confruntările social-politice. Toate acestea nu confirmă caracterul revoluţionar al creştinismului, ci faptul că ideologia religioasă şi instituţiile religioase ca domenii distincte ale vieţii sociale, nu se pot izola de societate; dimpotrivă, acestea sînt influenţate şi influenţează diversele componente ale sistemului social, iar ca formă a conştiinţei sociale şi ca ideologie, religia intercondiţionează cu celelalte forme ideologice ale conştiinţei sociale.

Evoluţia istorică a diferitelor concepţii religioase relevă faptul că „protestul împotriva mizeriei reale", la care se referea Marx, este inegal repartizat în diferite ideologii religioase şi mai ales este inegal împărtăşit şi trăit de către credincioşi.

Chiar şi în interiorul mişcărilor religioase se simte din ce în ce mai mult o anumită subordonare a fenome-

[13] *Idem.*

nului religios celui politic. De altfel Michèle Bertrand, în *Le statut de la religion chez Marx et Engels*, afirma pe bună dreptate că „Nu trebuie abordat studiul religiei într-o manieră statică, tot așa cum «funcția sa socială» ar fi fost definită odată pentru totdeauna sau ca și cum ea ar constitui un «invariant cultural», propriu tuturor societăților. Ceea ce se relevă a fi, dimpotrivă, semnificativ, este faptul că ea își schimbă statutul și semnificația după epocă și societate; ea poate trece de la poziția maximală a unei forme dominante, ce își subordonează toate celelalte sisteme de reprezentări ce determină rețeaua distribuirii puterii, la o poziție minimală a unei forme pe cale de dispariție ce nu constituie decît o insuliță marginală în produsele intelectuale ale unei societăți“[14].

Din punctul de vedere al conținutului pe care-l exprimă, precum și al substratului, în ultimă instanță, teologic, protestul religios devine în realitate un protest al omului îngenunchiat, o ideologie a neputinței, o atitudine pasivă a unui spirit înstrăinat dominat de iluzii, care se amăgește continuu. În acest sens amăgirea pe care o cultivă religia constituie una din funcțiile ei principale.

„Protestul“ religios poate, în cel mai bun caz, să constate existența contradicțiilor din viața reală. Conștiința mizeriei — cum spunea Marx — nu face mizeria mai suportabilă, cel mult mai dureroasă, mai dramatic „suspinul creaturii chinuite“ determinat de o „orînduire lipsită de spirit“. Ideologia religioasă, de la constatarea „răului din lume“, poate ajunge la contestare și chiar la condamnarea acestuia. Semnificativă în acest sens este reorientarea doctrinei sociale a Vaticanului spre problemele acute care confruntă astăzi omenirea. Astfel s-a ajuns la condamnarea războaielor ca absurde în epoca puterii atomice, în enciclica „Pacem in Terris“ (1962), la recunoașterea necesității lichidării subdezvoltării, a sărăciei și înapoierii, a inegalităților sociale în enciclica „Populorum Progressio“ (1967), iar în enciclica „Laborem Exercens“ (1981) se tratează problema muncii, se denunță statutul de marfă pe care-l are munca în capitalism, este criticată exploatarea, proprietatea capitalistă, conflictul dintre muncă și capital.

[14] Apud P. Berar, *Umanism și ateism*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1980, p. 210.

Căutînd o depășire a contradicțiilor reale, ideologia religioasă „oftînd după fericire“ va propune soluții iluzorii, utopice, în cel mai bun caz reformiste, considerînd însă credința ca singura modalitate de salvare a omenirii. În enciclica „Redemptor Hominis“ (1979) Papa Ioan Paul al II-lea considera că pentru lichidarea subdezvoltării, a inegalităților nu este necesară schimbarea orînduirii social-economice, ci realizarea înțelegerii între bogați și săraci. În enciclica „Laborem exercens“ (1981), deși se vorbește mult de progresul social-politic actual, concluzia este că progresul autentic s-ar înfăptui doar în spirit religios sub protecția bisericii romano-catolice.

Conservatorismul religiei nu trebuie interpretat ca o retragere absolută a ei în perimetrul exclusiv al conștiinței religioase. În aceste condiții „protestul religios“ poate însoți temporar protestul laic. Subiectul religios, care, cel mai adesea, este om al muncii, poate chiar participa la acțiuni revoluționare, transformatoare, dar în acest caz el depășește perimetrul religiei, acționînd ca subiect politic.

Printre fenomenele caracteristice epocii actuale reținem procesul ireversibil de secularizare, de declin continuu al religiozității, de adîncire a crizei religiei, care se manifestă și prin tendința de destrămare, de fărămițare permanentă a cultelor tradiționale și de proliferare a diferitelor secte și grupări religioase. Procesul de fărămițare, de sciziune este caracteristic tuturor religiilor și a fost un însoțitor al acestora în întreaga lor istorie chiar din momentul apariției.

Ceea ce atrage azi, îndeosebi, atenția opiniei publice, a cercetătorilor și chiar a factorilor de decizie asupra fenomenului sectant se explică prin creșterea gradului de proliferare a acestora în lumea capitalistă, cît și prin apariția în aceste țări a unor „noi secte“ a căror virulență și nocivitate, datorate practicilor antiumaniste, a manevrelor de depersonalizare a adepților săi, între care mulți adolescenți și tineri, ajung la acte de violență, de agresiune și chiar de sinucidere colectivă. Nu întîmplător un publicist occidental includea sectele în rîndul celor trei agresiuni morale; sectele care flutură iluzia mîntuirii, drogul care oferă exaltarea, sinuciderea care oferă uitarea. Trei surori cu același chip al morții, conchidea respectivul autor. Din această cauză, în multe țări ale lumii aceste

secte, denumite şi „religii sălbatice", au fost scoase în afara legilor.

Se ştie că unele secte, folosind ca pretext religia, sînt în fond organizaţii de îmbogăţire pentru liderii acestora, de propagandă împotriva ideilor şi forţelor progresiste şi nu în ultimul rînd de spionaj. „În mod deosebit, sublinia tovarăşul Nicolae Ceauşescu, să demascăm activitatea mistică a unor secte religioase folosite ca instrument în mîna cercurilor reacţionare imperialiste, a unor cercuri fasciste, a unor escroci ce vor să abată omenirea de la problemele fundamentale ale lumii de astăzi, să folosească această cale pentru diversiune, pentru spionaj împotriva altor state"[15].

Fanatismul şi bigotismul religios întreţinut şi alimentat de secte se răsfrînge şi asupra atitudinii, în general, ostilă faţă de ştiinţă şi cuceririle ştiinţei contemporane. Datele ştiinţei sînt acceptate numai în măsura în care nu contrazic Biblia. Realizările ştiinţei şi tehnicii sînt considerate ca dovezi ale existenţei lui Dumnezeu. În fond, sectele încearcă să-şi aservească ştiinţa, să o folosească pentru a justifica viziunea apocaliptică asupra lumii.

Practicile antiumane şi antisociale, izolarea socială, renunţarea la orice schimbare socială, propovăduirea desfiinţării oricăror instituţii sociale, viziunile apocaliptice despre lume, aversiune faţă de ştiinţă şi cultură, tendinţe vădit anticomuniste reprezintă o altă faţetă a „protestului religios".

2. *Educaţia ateist ştiinţifică — parte componentă a activităţii ideologice.* Făurirea omului nou cu o înaltă conştiinţă socialistă, cu un larg orizont de cultură, dezvoltarea multilaterală a personalităţii umane, transformarea modului de trai şi de gîndire al oamenilor, corespunzător concepţiei materialist-ştiinţifice despre lume şi societate, principiilor eticii şi echităţii socialiste, umanismului socialist, revoluţionar se află în centrul politicii Partidului Comunist Român, constituie ţelul suprem al societăţii noastre socialiste.

Documentele Partidului Comunist Român, pornind de la considerentul că în epoca marilor cuceriri ale cunoaşterii umane, a revoluţiei ştiinţifico-tehnice contemporane, persistenţa încă în gîndirea unor oameni din societatea noastră a concepţiilor mistice religioase, a credinţei în forţe supranaturale reprezintă un anacronism, o frînă în afirmarea lor creatoare în viaţa socială, stabilesc ca o sarcină de primă importanţă în plan ideologic, cultivarea în conştiinţa maselor a convingerilor materialist-ştiinţifice, educarea acestora în spiritul concepţiei ateiste.

În viziunea partidului nostru, educaţia ateist-ştiinţifică reprezintă o parte integrantă a procesului de educaţie socialistă, de formare şi dezvoltare a conştiinţei socialiste a omului nou, a activităţii politico-ideologice şi cultural-educative, aflîndu-se în concordanţă cu natura nouă a relaţiilor socialiste, cu esenţa umanistă a orînduirii noastre, cu spiritul ştiinţific al contemporaneităţii.

Înfăptuirea umanismului socialist, afirmarea şi dezvoltarea plenară a personalităţii umane implică eliberarea oamenilor de ceea ce timp de milenii a constituit o servitute care l-a frînat pe om în acţiunea sa spre emancipare: alienarea religioasă. Realizarea practică a acestui deziderat este posibilă „atunci cînd relaţiile din viaţa practică de zi cu zi vor fi relaţii clare şi raţionale între oameni şi între oameni şi natură. Vălul mistic care acoperă procesul vieţii sociale, adică procesul producţiei materiale, nu va fi înlăturat decît atunci cînd va deveni un produs al asocierii libere a oamenilor şi se va afla sub controlul lor conştient şi planic. Pentru aceasta însă este necesară o anumită bază materială a societăţii, adică o serie de condiţii materiale de existenţă, care, la rîndul lor, sînt produsul firesc al unei dezvoltări istorice îndelungate şi anevoioase"[16]. Iată de ce, în concepţia partidului nostru educaţia ateist-ştiinţifică nu reprezintă un scop în sine, ea este subordonată obiectivelor esenţiale ale construcţiei socialiste, procesului de formare şi dezvoltare a omului nou.

În centrul activităţii de educaţie ateistă se situează concepţia materialist-dialectică şi istorică despre lume şi societate, care reprezintă nu numai o explicaţie ştiinţifică a realităţii naturale şi sociale, ci ea este o concepţie transformatoare a societăţii, a raporturilor dintre oa-

[15] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 24, Editura politică, Bucureşti, 1983, p. 70.

[16] K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 23, Editura politică, Bucureşti, 1966, p. 94.

meni şi, în acest sens, un instrument de luptă revoluţionară.

Concepţia materialist-ştiinţifică despre lume şi societate este incompatibilă cu concepţiile religioase, fideiste, spiritualiste, mistice, obscurantiste. Această concepţie presupune respingerea totală şi sistematică a ideologiei religioase, a credinţei în spirite, forţe oculte, supranaturale, pe baza argumentelor filosofice întemeiate pe datele şi descoperirile ştiinţelor naturii şi sociale, dezvăluind caracterul fals, antiştiinţific şi iraţional al dogmelor religioase, ceea ce-i conferă un caracter combativ, militant, revoluţionar. În acest sens, materialismul dialectic şi istoric reprezintă fundamentul teoretic şi metodologic al ateismului.

Atitudinea ştiinţifică în combaterea ideologiei religioase nu se limitează la caracterizarea religiei doar ca un fals şi o iluzie, ea dezvăluie esenţa şi conţinutul specific ale religiei, dă o explicaţie raţională cauzelor sociale care au dus la apariţia unei asemenea false conştiinţe, la persistenţa acestui fenomen şi analizează condiţiile care vor face posibilă eliberarea oamenilor de prejudecăţi religioase. Deci, critica religiei de pe poziţiile concepţiei noastre despre lume nu reprezintă doar respingerea unor laturi, elemente sau practici religioase şi nici numai o simplă negare abstractă a credinţei în forţele supranaturale. În consecinţă, ateismul marxist presupune şi *afirmarea* concepţiei materialist-dialectice şi istorice despre lume şi viaţă, înseamnă efortul *constructiv* pentru edificarea unei noi *culturi, a umanismului socialist, revoluţionar*. În această perspectivă, ateismul marxist include o nouă atitudine în faţa vieţii şi, în acelaşi timp, un nou mod de înţelegere a vieţii şi comportamentului omului în societate. Ateismul marxist în condiţiile actuale, deşi parte integrantă a concepţiei materialist-dialectice şi istorice, tinde să devină o atitudine în faţa vieţii, un mod de trăire. El devine o trăsătură esenţială a ideologiei revoluţionare, a conştiinţei socialiste. Ateismul militant promovează un umanism prometeic, de revoltă împotriva oricărei forţe care tinde să încătuşeze pe om, să-i mutileze spiritul, să-l umilească, plasîndu-l în situaţia de supus. Ateismul nu înseamnă recunoaşterea omului pe o cale ocolită, printr-un mijlocitor ca în cazul religiei. Relaţia mediată *Om—Divinitate—Om* devine relaţia nemijlocită *OM—OM*.

Preluînd şi continuînd tradiţiile umaniste anterioare, marxismul consideră omul ca subiect al realităţii şi nu expresia vreunei forţe supranaturale, explicînd apariţia şi afirmarea lui în lume ca rezultat al muncii, omul fiind propriul său creator. „Ateismul, ca suprimare a lui dumnezeu — arăta Marx — înseamnă statornicirea umanismului teoretic, iar comunismul, ca suprimare a proprietăţii private, înseamnă revendicarea adevăratei vieţi omeneşti ca proprietate inalienabilă a omului, înseamnă instaurarea umanismului practic; cu alte cuvinte, ateismul este umanismul mijlocit cu sine prin suprimarea religiei, iar comunismul este umanismul mijlocit cu sine prin suprimarea proprietăţii private“[17].

Doctrinelor religioase, care, în esenţă, sînt teocentrice, umanismul socialist, revoluţionar le opune concepţia antropocentrică, situînd omul ca valoare supremă în centrul întregii activităţi sociale. Umanismul revoluţionar concepe omul ca fiinţă socială, aflată în strînsă legătură şi interdependenţă cu semenii săi; el presupune realizarea fericirii personale în contextul făuririi fericirii întregului popor, aici, pe pămînt şi nu într-o lume iluzorie. În locul pasivităţii, neputinţei, umanismul socialist promovează relaţii de colaborare şi stimă reciprocă, spirit de răspundere şi abnegaţie, solidaritate şi spirit de sacrificiu, dîrzenie şi perseverenţă în lupta pentru făurirea socialismului şi comunismului, asigurînd emanciparea totală a omului de înstrăinarea religioasă.

În timp ce religia duce la alienarea subiectului şi sacralizarea obiectului, umanismul presupune obiectivarea subiectului prin muncă şi creaţie şi umanizarea obiectului prin cultură şi civilizaţie.

În expunerea prezentată la *Consfătuirea de lucru pe problemele muncii organizatorice şi politico-educative din 2—3 august 1983*, tovarăşul Nicolae Ceauşescu atrăgea atenţia asupra faptului că, „În societate, în conştiinţa oamenilor au rămas unele maladii ale trecutului. De aceea, activitatea politico-educativă trebuie să combată cu fermitate toate concepţiile burgheze, mistice, tendinţele de a trăi fără muncă, diferite mentalităţi înapoiate în muncă şi viaţă (...) făurirea omului nou presupune o

[17] K. Marx, F. Engels, *Scrieri din tinereţe*, Editura politică, Bucureşti, 1968, p. 622—623.

luptă hotărîtă, exigentă împotriva tuturor acestor concepții și mentalități înapoiate"[18].

În lumina acestei aprecieri, răspunderi mari revin activității de educație ateist-științifică în explicarea argumentată și convingătoare a noilor cuceriri ale cunoașterii științifice, care confirmă materialitatea și infinitatea Universului, a materiei, dezvoltarea dialectică a naturii și societății, în combaterea hotărîtă a concepțiilor mistico-religioase, în mobilizarea maselor la luptă împotriva vechiului, a spiritului conservator, retrograd, pentru promovarea curajoasă a noului în gîndirea și practica socială.

Educația ateist-științifică pornește de la adevărul bine cunoscut că factorul determinant în formarea conștiinței înaintate îl constituie munca. Prin muncă și gîndire omul s-a format pe sine și s-a autoperfecționat mereu, cucerindu-și propria sa umanitate. În activitatea concretă de înfăptuire a noii orînduiri, oamenii transformînd natura și relațiile sociale se transformă pe ei înșiși devenind stăpîni ai propriului lor destin. Societatea noastră socialistă, instaurînd noi relații economice și sociale, deplina egalitate între oameni, participarea maselor la conducerea societății, prin continua lărgire și adîncire a democrației socialiste, asigură afirmarea plenară a personalității umane, descătușarea aptitudinilor creatoare ale tuturor membrilor societății și, pe această cale, eliberarea lor de concepțiile, practicile și mentalitățile mistico-religioase.

În documentele partidului nostru se arată că obiectivele principale ale activității de educație materialist-științifică constau în formarea și consolidarea concepției științifice materialist-dialectice despre lume și viață, ridicarea nivelului general de cunoaștere al maselor, cultivarea sistematică a valorilor politice, filosofice, morale, artistice specifice orînduirii noastre socialiste, combaterea ideilor și manifestărilor retrograde mistico-religioase, a pretinselor teorii despre existența unor forțe supranaturale, care ar sta la baza apariției și evoluției Universului.

În centrul activității de educație ateist-științifică trebuie să se situeze, deci, propagarea cuceririlor revoluției științifico-tehnice contemporane. Conștiința maselor, convingerile lor materialiste sînt puternic influențate de ma-

[18] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 26, Editura politică, București, 1984, p. 181.

rile realizări din diferite ramuri ale științelor naturii, de progresele științelor sociale. Astăzi nu mai este vorba doar de unele victorii ale științei împotriva religiei, ci de o luptă decisivă, cînd dogmele religioase, în ansamblul lor, sînt răsturnate de cunoașterea științifică. Dar cuceririle științifice contemporane, spectaculoasele salturi din cunoașterea umană nu pot fi pe deplin înțelese dacă se face abstracție de perspectiva materialist-dialectică și istorică. Cunoștințele științifice, cele de specialitate nu conduc în mod spontan la o concepție ateistă. Ele se cer sădite pe terenul fertil al concepției revoluționare despre lume și societate. De aceea transmiterea de cunoștințe științifice se impune a fi fundamentată pe concluzii filosofice materialiste. Ignorarea acestei cerințe poate duce la coexistența în conștiința oamenilor a adevărului științific alături de explicațiile religioase.

Religia constituie o raportare generală a omului la realitate, tinde către o explicație globală a existenței naturale și sociale. Religia este deci nu numai o reflectare falsă, fantastică și denaturată a realității, ci și o concepție de ansamblu despre lume și viață. „Religia — ca formă a conștiinței sociale — afirmă Ion Tudosescu — este deopotrivă *mod de reflectare* (are o dimensiune cognitivă și una ideologică) și *mod de trăire* (are o dimensiune psihică și una socială), se manifestă ca *mod de conceptualizare* (este concepție despre lume și viață) și, totodată, ca *mod de existență* a oamenilor (se structurează ca tip de relații socio-umane), este determinată și are o *finalitate axiologică* și *praxiologică* (fiindu-i specifice anumite criterii valorice și principii acționale)"[19]. În consecință, concepției religioase trebuie să-i opunem nu o formă sau alta a conștiinței sociale, ci întreaga noastră concepție despre lume și societate, ateismul, ca o coordonată a tuturor formelor conștiinței socialiste. Numai pe această cale educația ateistă va transmite nu numai cunoștințe, ci va forma convingeri, atitudini, va contribui la elaborarea idealurilor de viață, la dezvoltarea multilaterală și armonioasă a personalității umane, la afirmarea omului în plenitudinea însușirilor sale fizice și spirituale. „În

[19] Ion Tudosescu, *Construcție valorică și acțiune sistemică în procesul dezalienării religioase* în „Revista de filosofie", nr. 5/1980, p. 583.

esență — sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu în încheierea lucrărilor Congresului educației politice și al culturii socialiste — noi, comuniștii, ne propunem, de fapt, să venim — dacă se poate spune astfel — în sprijinul naturii, care a sintetizat în om forma superioară de organizare a materiei, acționînd prin toate mijloacele pentru stimularea însușirilor celor mai nobile ale acestuia, pentru dezvoltarea sensibilității sale, a dorinței și voinței de autodepășire, pentru amplificarea continuă a cunoașterii sale, pentru împlinirea visurilor sale celor mai cutezătoare de progres, dreptate și fericire"[20].

Educația ateistă presupune un caracter multidisciplinar, deci pentru a fi eficientă e necesară concertarea tuturor mijloacelor de educație: politice, juridice, morale, științifice, filosofice, estetice. O asemenea orientare se înscrie și pe linia contracarării tendințelor religiei ca fenomen ideologic de a subordona formele conștiinței sociale, reflex întîrziat al unor epoci apuse, cînd biserica domina întreaga mișcare culturală, aspirînd a fi „teoria generală a acestei lumi, compendiul ei enciclopedic, logica ei în formă populară, al ei point d'honneur spiritualist, entuziasmul ei, sancțiunea ei morală, întregirea ei solemnă, temeiul ei general de consolare și justificare"[21].

În condițiile în care religia își găsește din ce în ce mai mult un refugiu în domeniul eticii, educația ateistă trebuie să acorde o atenție mai mare unor aspecte *privind problematica umană, relațiile umane*. Ea poate fi eficientă în măsura în care include promovarea principiilor eticii și echității socialiste, a umanismului socialist. Numeroase cercetări sociologice au scos în evidență faptul că fenomenul religios cantonează în sfera psihologicului, a tradițiilor, obiceiurilor, în sfera vieții intime a unor indivizi, de aceea, cu cît religia afectează mai profund emoțiile credincioșilor, cu atît mai persistentă devine credința lor religioasă. „Religia s-a refugiat din univers în sufletul omenesc, remarca M. Ralea, devenind o afacere

[20] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 13, Editura politică, București, 1977, p. 134—135.

[21] K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 1, E.S.P.L.P., București, 1957, p. 413.

psihologică. În adîncurile inconștientului ori în crizele conștiinței ea și-a găsit un sediu preferat"[22]. Toate acestea ne îndreptățesc să considerăm că propaganda ateistă trebuie să se adreseze nu numai minții, ci și inimii.

Oamenii nu pot trăi fără speranță, fără un sens al existenței. În decursul istoriei, religia a dat o puternică încărcătură afectiv-emoțională unor noțiuni ca destin, fericire, virtute, dăruire, credință — noțiuni sau insuficient tratate în literatura marxistă sau abordate mai mult din punct de vedere conceptual, teoretic. Sacrificiul de sine a fost supralicitat de religie, apelul la solidaritatea umană a devenit mijloc de coeziune a unor comunități sectante, problema morții și nemuririi, pretext pentru justificarea de către concepțiile religioase a lumii de apoi, transcendente, domeniu al ființei supreme adorate, sensul vieții și speranța ultimă a credinciosului.

În formarea de opțiuni, convingeri, idealuri și comportamente ateiste, pentru a pătrunde în labirintul extrem de complex al subiectivității umane, pentru un răspuns afectiv-emoțional problemelor abordate mai sus, arta, educația estetică pot juca un rol de prim ordin ca mijloace fundamentale de formare a conștiinței de sine a omului, de depășire a contradicției dintre „lumea în sine obiectivă" și „lumea subiectivă a individului", precum și prin rezolvarea diametral opusă în comparație cu religia a raportării totalității la subiectivitatea umană. Lumea imaginată în arta autentică nu este niciodată confundată cu realul, în timp ce pentru religie lumea imaginată de ea (lumea supranaturală) este considerată reală.

Prin dimensiunea sa critică, combativă, concepția ateist-științifică înarmează oamenii muncii cu argumente convingătoare în confruntarea cu curentele idealiste, fideiste, iraționaliste, antiumaniste, ajută la învingerea rămășițelor vechii educații, a superstițiilor, prejudecăților, a ideologiei religioase, la ridicarea nivelului general de cunoaștere a maselor. Prin conținutul și finalitatea sa, ateismul marxist oferă criterii de discernămînt valoric, fundamentează convingerile de viață comuniste, la baza cărora stau principiile eticii și echității socialiste, ale umanismului socialist, revoluționar.

[22] Mihai Ralea, *Explicarea omului*, Editura Minerva, București, 1972, p. 20.

„Folosind cuceririle științei, ale filosofiei materialist-dialectice și istorice — arată tovarășul Nicolae Ceaușescu — să înarmăm pe comuniști, pe oamenii muncii, desfășurînd o largă activitate pentru înțelegerea științifică a originii lumii, a societății, a legilor care guvernează universul"[23].

[23] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 24, Editura politică, București, 1983, p. 69—70.

DIMENSIUNI IDEOLOGICE ALE FEMINISMULUI

Stana Buzatu

1. *Constante și metamorfoze.* Feminismul constituie un fenomen major al epocii contemporane. Această apreciere, devenită emblemică, a dobîndit recunoașterea generală a celor mai diferite orientări ideologice și politice. Dincolo de reconfortanta convergență a orientărilor care, subscriind la aprecierea în cauză, ar sugera unanimitatea înțelesurilor feminismului, se deschide vastul spațiu al dificilelor elucidări și elaborări ideologice deoarece ... „non idem est si duo dicunt idem"!

Cercetarea feminismului contemporan ridică numeroase dificultăți decurgînd din natura eterogenă a orientărilor ideologice care inspiră diversele mișcări de emancipare social-umană a femeii ca și din modalitățile de interpretare a acestora. Depășirea acestora privește, nu în cele din urmă, trecerea de la aparență la esență, de la considerații generale la dezvăluirea unor determinări coerente și relevante pentru conținutul concret-istoric al proceselor și fenomenelor respective, formularea unor criterii compatibile cu spiritul științific. Pretutindeni, asemenea cerințe sînt dimensionate de opțiuni ideologice. Părăsind tentația adevărurilor comune, optînd pentru o perspectivă valorică și valorizatoare nu vom fi deloc surprinși să constatăm ambiguități și dedublări — mergînd pînă la opoziție — ale unor asemenea adevăruri care întrunesc unanimitatea.

De la condescendența flatantă, în care ideile feministe sînt invocate pentru a deghiza orientări dintre cele mai conservatoare, pînă la acreditarea unor poziții izolaționiste, se proiectează și se afirmă o impresionantă gamă a concepțiilor feministe. Aproape toate aceste viziuni pornesc de la considerația că feminismul este un fenomen major al epocii contemporane.

Armonizarea discernămîntului științific cu universul de valori proprii criteriilor ideologice în analiza concepțiilor respective, și cu contextele istorice care le generează și le mențin, nu se poate limita la considerații de principiu, oricît de remarcabile ar fi acestea.

Istoria feminismului, aidoma istoriei reale a emancipării femeii, este marcată de existența unor decalaje considerabile între universul valorilor legitimate (justificate) ca fiind proprii condiției femeii și cel al valorilor investite cu universalitate, privind deci ansamblul umanității. Vreme de milenii femeia s-a raportat la societate ca la ceva străin și ostil, iar în secolul nostru, cînd feminismul este recunoscut drept fenomen major, tot mai frecvent se pune întrebarea dacă nu cumva *Declarația drepturilor omului* a fost, încă de la început, doar a drepturilor bărbaților. De fapt, cu această descoperire începeau să se înfiripe, în urmă cu două secole, mișcările feministe*.

Dezvăluirea acestui decalaj ca și a inconsecvențelor inerente unor viziuni teoretice totalizatoare reprezintă o primă și necesară problemă de dezbatere a feminismului contemporan. Pentru aceasta trebuie să revenim la o seamă de date „primare" ale istoriei, a căror subestimare, făcînd vulnerabile temeiurile științifice ale unui demers teoretic și practic radical, constituie, totodată, și o importantă sursă a motivațiilor social-istorice ale feminismului de azi și de odinioară.

Prima diviziune a muncii în istoria umanității a fost aceea dintre bărbat și femeie. Prima asuprire din istoria umanității este aceea a sexului feminin de către cel masculin. Discriminarea și asuprirea femeii premerg în timp oricăror alte forme de asuprire și discriminare. Femeia devine sclava bărbatului înainte ca sclavia să devină o realitate istorică definitorie pentru un anumit tip de relații de clasă și, respectiv, pentru un anume tip de orînduire socială.

* În 1791 Olympe de Gouges publică *Declarația drepturilor femeii și ale cetățenei*, un an mai tîrziu, în 1792, Mary Wollstonecraft publică în Anglia lucrarea *Revendicări ale drepturilor femeilor*. Printre bărbați, numai Condorcet cerea pe atunci dreptul femeilor la educație, în viața politică și accesul la muncă. În 1791 Condorcet publică o lucrare al cărei titlu însuși sugerează în ce măsură femeile erau exclusele societății, înainte și chiar cu concursul Revoluției franceze. Studiul se intitula *Eseu asupra admiterii femeilor în cetate*.

Femeia este discriminată pe criterii biologice înainte ca asemenea criterii să se constituie în eșafodaje ale ideologiilor și practicilor rasiste.

Acestea sînt constante și permanențe ale istoriei universale, inaugurate în zorii civilizației omenirii, perpetuate și agravate de-a lungul întregii sale deveniri, a acelei deveniri situată sub însemnele „preistoriei" umanității, în accepțiunea pe care Marx a dat-o acestui termen.

Se cuvine relevat faptul că „actorii istoriei" — bărbații și femeile — au asimilat și internalizat disimetria și stereotipia discriminitorie a rolurilor pe sexe. Mai mult, atașamentul necritic la valorile și valorizările respective, la normele instituite și investite cu statut de universalitate, a devenit o componentă esențială a condițiilor de producere și reproducere a vieții sociale în totalitatea ipostazelor sale — structurale și funcționale.

Pentru a scoate la lumină adevărul asupra naturii problematicii feminine și pentru a o formula în termeni compatibili cu virtuțile de cunoaștere proprii istoriei universale a condiției umane este, credem noi, obligatorie nu numai recitirea, ci și reinterpretarea stărilor generate și menținute de disparitățile și inegalitățile pe sexe. Este vorba de un efort care privește întregul eșafodaj al alienărilor în virtutea cărora discriminarea femeii a devenit o a doua natură a condiției și relațiilor umane, fiind, pînă astăzi, tărîmul celei mai variate mistificări și mitificări. Considerăm că o asemenea operă necesară nu este feministă, chiar dacă deocamdată ea este întreprinsă și susținută prin eforturi considerabile de către feminism. Dimpotrivă, ea corespunde cerințelor de înfăptuire consecventă a umanismului autentic, operă pe care Marx o avea în vedere atunci cînd refuza abstracțiile de om, omenire, umanism etc.

Femeia este „viitorul bărbatului" spunea L. Aragon într-o expresie pe cît de poetică, pe atît de sugestivă pentru susținerea celor subliniate anterior. Emanciparea sa înseamnă înfrîngerea celor mai înrădăcinate condiții ale alienării umane, o victorie a Omului asupra „destinului" și afirmarea plenară a libertății ca spațiu al creației și inovației.

Distanțele care separă însă istoria trăită a sexului feminin — frecvent identificată cu predestinarea — de istoria scrisă, consacrată ca universală și transmisă astfel din generație în generație, trasează aproape două lumi

paralele. Expresia cea mai potrivită pentru a reda aceste decalaje este majoritatea absentă. Este aceeaşi expresie care s-ar cuveni folosită pentru a desemna „omisiunile" din istorie ale civilizaţiilor unor întregi popoare care, trăind vreme de secole pe vaste întinderi ale globului supuse dominaţiei străine, n-au reprezentat mai mult decît pete albe pe harta planetei noastre.

Conştiinţa acestor decalaje, ea însăşi o parte componentă a emancipării femeii, constituie un motiv legitim pentru a reciti şi reinterpreta istoria umanităţii. Reanalizarea istoriei este acceptată şi contestată cu aceeaşi pasiune de pe poziţii care nu delimitează neapărat apartenenţa la un sex sau altul. Se vorbeşte chiar de „un feminism la masculin"[1], prin aceasta înţelegîndu-se atît receptivitatea faţă de ideile promovate de-a lungul timpului de personalităţi masculine în favoarea emancipării femeii, cît şi rechizitoriul concepţiilor susţinute de diverşi interpreţi (şi interprete), apărători ai „ordinii masculine"[2].

Pretutindeni, implicit sau explicit, dezbaterile contemporane atestă că, în ciuda progreselor din acest secol, în care feminismul a dobîndit recunoaşterea unui fenomen major, problema feminină — fapt de civilizaţie, fenomen social-istoric, prin natură şi origine — este departe de a fi asimilată ca atare în demersul teoretic cu vocaţie universală. Privilegierea stratificărilor clasiale prin sacrificarea celorlalte stratificări afectează serios demersul teoretic asupra problemei feminine. Pe bună dreptate, G. Balandier consideră că ierarhia sexuală şi diviziunea muncii în cadrul aceleiaşi întreprinderi publice sau private, în diversele domenii de funcţionare ale sistemelor social, economic, politic, merită o altă analiză şi o altă raţionalitate decît pseudo-justificările antropocentriste care le-au subestimat pînă acum[3].

Stimularea acestei conştiinţe critice şi a disponibilităţii spre inovaţie istorică rămîne, după părerea noastră, unul din meritele feminismului contemporan.

---

[1] Benoîte Groult, *Le féminisme au masculin*, Ed. Denoël/Gonthier, Paris, 1977.

[2] Expresia ca atare este consacrată de literatura feministă contemporană. Ea este însă prezentă şi în unele lucrări elaborate de autori-bărbaţi aşa cum este cazul lui Roger Garaudy (*Pour l'avénement de la femme*, Ed. Albin Michel, Paris, 1981).

[3] G. Balandier, *Antropo-logique*, P.U.F., Paris, 1974.

Amendamente dintre cele mai serioase se impun atunci cînd evaluăm conţinutul concret, social-istoric al opţiunilor feministe mai cu seamă că eterogenitatea mişcărilor de eliberare a femeii determină şi natura foarte contradictorie a acestor opţiuni. Aceasta nu anulează însă adevărul că feminismul poartă cu sine, în mod obiectiv, subversiunea cea mai radicală a unei ordini milenare clădită şi întărită prin perpetua înăbuşire a identităţii de sine a marii majorităţi a societăţii umane.

Dacă „societatea avansată se nutreşte din înapoierea acelora pe care-i domină"[4], atunci feminismul se înscrie obiectiv în rîndul acelor procese de renaştere a unor întregi comunităţi umane — popoare, naţiuni, grupări etnice, rase — care, împiedicate să-şi atingă propria maturitate, au perpetuat prin neştiinţă şi neputinţă sistemul oprimator. Cu particularităţile ce se impun pentru fiecare componentă în parte şi pentru trăsături de ansamblu, renaşterea de care vorbim se exprimă înainte de toate într-o delimitare şi un refuz. Este refuzul unei prezenţe în istorie „prin procură" şi „tutelă". Delimitarea vizează asumarea prerogativelor identităţii de sine, a condiţiei de subiect în stare să medieze cu lumea şi să denunţe preţul dependenţelor chiar şi a acelora deghizate în protecţie.

Este refuzul condiţiei de „minor" şi asumarea „majoratului" social-uman. Această primă condiţie a cuceririi identităţii de sine, afirmată şi înfăptuită în lupta cu opreliştile istoriceşte constituite, conferă feminismului un loc distinct în realizarea unui nou tip de progres istoric. Rezistenţa la schimbări este încă puternică. Certitudinile sînt frecvent umbrite de suspiciuni şi îndoieli. În tabloul eteroclit al realităţilor contemporane poziţiile de revanşă aparţinînd unor orientări feministe de extremă sînt alternate sau dublate de tardive expresii melodramatice, purtînd cu ele mărturia conştiinţelor împovărate de remuşcările atîtor privilegii oferite bărbaţilor de „ordinea masculină". În acest sens H. Marcuse afirmă: „Eu cred, că noi bărbaţii va trebui să plătim pentru păcatele civilizaţiei patriarhale şi pentru tirania acestei civilizaţii"[5]. La rîndul său R. Garaudy consideră că „a devenit posibil unui bărbat să facă autocritica a şase milenii de

---

[4] M. Horkheimer, T. Adorno, *La Dialectique de la Raison*, Gallimard, Paris, 1969.

[5] H. Marcuse, *Marxisme et Feminisme*, Actuels, 1976, p. 57.

ordine masculină, a unei dominații exercitată asupra ansamblului societății“[6].

Ar fi hazardat să trasăm un tablou în care să definim ponderea pe care o deține fiecare componentă — culturală, morală, ideologică, religioasă, juridică, politică — în metamorfozele feminismului contemporan. Pentru aceasta trebuie parcurse traiectorii multiple pe verticala și orizontala istoriei, atît de diferite în spațiul și timpul istoriei, atît de împovărate de particularități și tradiții naționale, regionale etc.

Propunîndu-ne doar înfățișarea unor ipostaze ideologice ale feminismului, detaliile privitoare la atari determinări sînt subsumate diferitelor tendințe care învederează impactul perspectivelor valorice și valorizatoare, sugerînd, totodată, semnificații ale metamorfozelor în cadrul și despre feminismul contemporan.

2. *Critică și valorizare*. Feminismul, așa cum se prezintă și cum se manifestă în cadrul diferitelor orientări actuale, este departe de a oferi o platformă unitară asupra tuturor problemelor privind „faptul feminin“. Dimpotrivă, există o mare diversitate a punctelor de vedere privind natura cauzelor asupririi femeii și a priorității opțiunilor legate de eliberarea sa. „Gîndirea feminină nu are nimic monolitic. Fiecare femeie care luptă are propriile motivații, propriile perspective, propria experiență, pe care le manifestă în propria sa manieră“[7].

Femeile trăiesc dispersate în „lumea bărbaților“, sînt atașate acestora prin habitat, muncă, interese economice, condiție socială, fie că este vorba de tată sau de soț. Astfel, în măsura în care am reuși să delimităm cele „două lumi“ — masculină și feminină — putem constata că pretutindeni femeile sînt mult mai atașate celei dintîi pentru că „ceea ce unește femeile de asupritori nu este comparabil nici unui gen de alte relații de asuprire“[8]. Cuplul este o unitate fundamentală, astfel alcătuită încît nici un fel de clivaj pe sexe nu este posibil în societate. Reciprocitatea firească a nevoilor biologice, pe care le

[6] R. Garaudy, *op. cit.*, p. 11.

[7] Simone de Beauvoir, *Les femmes s'entêtent*, în „Les Temps Modernes“, aprilie-mai 1974, p. 1719.

[8] Simone de Beauvoir, *Le deuxième Sexe*. Ed. Gallimard, Paris, 1949, vol. I, p. 119.

presupune cuplul, nu poate constitui, în nici un caz, premisa eliberării femeii ca ființă socială.

Dependența bărbatului față de femeie în acest plan nu a eliberat-o socialmente, niciunde și nicicînd.

Eliberarea se situează în cadrul unor procese de alt ordin decît cel biologic. Numai contextele ontologic, economic, social și psihologic pot constitui cadrele de referință propice pentru elucidarea naturii dependenței și asupririi femeii de către bărbat și pot oferi, totodată, temeiul edificării valorilor și normelor corespunzătoare afirmării condiției sale ca autentic subiect de istorie.

„Lupta sexelor nu este implicată nemijlocit în anatomia bărbatului și a femeii. În realitate, cînd aceasta este evocată se face tocmai pentru a justifica opinia, după care, în celestul univers al ideilor se desfășoară o luptă între esențe nesigure: eternul feminin, eternul masculin; nu se remarcă însă că această luptă titanică comportă în lumea reală forme foarte diferite, întruchipînd momente istorice diferite“[9].

De aici și necesitatea de a cerceta configurația feminismului în contextul condiționărilor social-istorice reale, în dinamica tensiunilor și contradicțiilor caracteristice sistemelor sociale în ansamblu.

Universalitatea feminismului este respinsă și acceptată cu forța unor argumente comparabile, aparținînd aceleiași orientări sau pozițiilor adverse. Acceptată, în măsura în care conștientizează *condiția de discriminare a femeii ca fenomen omniprezent al istoriei umane*. Respinsă, în măsura în care *„faptul feminin“, istoricește, este supradimensionat de dominantele structurale și funcționale pe care se edifică ierarhiile de putere la toate nivelurile de organizare ale vieții sociale.*

În momentul în care feminismul, ca reacție organizată a femeilor față de condiția de „cetățean de rangul doi“, se afirmă pe scena istoriei, în momentul în care femeile încep să participe la „edificarea lumii“, dincolo și altfel decît în cadrul îndeletnicirilor tradiționale, *această lume este dominată de bărbați.*

Pentru prima dată feminismul apare și se manifestă ca poziție a femeilor aparținînd straturilor sociale privilegiate. Problema feminină, ca „una din laturile proble-

[9] Simone de Beauvoir, *op. cit.*, vol. II, p. 561

mei sociale generale"[10], era trăită în întreaga sa complexitate de femeile muncitoare care treceau de la munca gratuită în casă, la munca salariată, cu toate consecințele contradictorii — economice, civice, politice, morale — decurgînd din statutul de dublă și triplă discriminare. Cu toate acestea, nu muncitoarele au fost purtătoare de cuvînt ale feminismului, nu ele și-au conștientizat propria condiție în societate și familie, ci femeile din clasa burgheză care, „odată cu afirmarea și consolidarea noii organizări sociale, erau private de acele drepturi și funcții social-politice cucerite de tații, frații și soții lor. (...) În timp ce se afirmau ca purtătoare de cuvînt ale «tuturor femeilor», de fapt, se confruntau direct cu bărbații și cu cuceririle acestora în materie de libertate, independență, cultură, responsabilitate politică"[11].

Desigur, aceasta nu anulează valoarea inițiativelor întreprinse de mișcările feministe, lupta lor pentru înfăptuirea unor reforme în favoarea instrucției, educației, a dobîndirii dreptului de vot.

În S.U.A. și țările industrializate din Europa, condițiile dure hărăzite femeilor aparținînd clasei muncitoare sînt însă cu greu și foarte palid denunțate de mișcările feministe care iau avînt la sfîrșitul secolului al XIX-lea. Feministele considerau că „numai egalitatea politică le-ar permite să progreseze în celelalte domenii și cum nemulțumirea lor majoră se referea la existența legilor discriminatorii față de ele, considerau că nu puteau să le suprime decît prin cucerirea dreptului de vot"[12].

Acestea sînt împrejurările în care apar și se mențin, multă vreme, distanțe considerabile între realitățile sociale mai ample ale problemei feminine și orientările promovate de feminism. Referindu-se la această situație, Gisèle Charzat afirmă că: „Ceea ce caracterizează feminismul burghez pînă la primul război mondial, este voința sa de a modifica din interior instituțiile juridice și economice ale puterii. Aceasta din urmă nu a fost contestată. Militantele mișcărilor feministe susțineau că reformele civile în favoarea femeilor privesc ansamblul

[10] A. Bebel, *Femeia și socialismul*, Editura politică, București, 1963, p. 36.

[11] Chiara Saraceno, *Dalla parte della donna*, De Donato Editore, Roma, 1976, p. 15—16.

[12] Claire Masnata-Rubattel, *La révolte des américaines*, Aubier-Montaigne, 1972, p. 28.

societății, de ele urmînd să profite și femeile aparținînd proletariatului, pe acestea considerîndu-le imature pentru a se angaja într-o luptă de sine stătătoare"[13]. Autoarea califică acest feminism ca „pozitivist" și apreciază că limitele acestuia sînt caracteristice tuturor mișcărilor feministe afirmate în această perioadă pe scena politică a țărilor industrializate. Prin revendicările sale acest feminism completează în fapt platformele burgheziei republicane. „În ceea ce privește însă instituția familială, pentru republicanii sau radicalii burgheziei celei mai tradiționale o singură convingere este importantă: supunerea femeii este necesară instituției familiale, fondată pe proprietate"[14].

Lupta pentru cucerirea drepturilor politice și a egalității între sexe nu depășește cadrul orînduirii burgheze, limitîndu-se, în cele din urmă, la cucerirea dreptului de vot. Iată și motivul declinului pe care avea să-l cunoască feminismul, pentru o lungă perioadă de timp, chiar și în țările în care acesta se manifestase cu atîta vigoare[15]. Iată, totodată, motivul pentru care noua ofensivă a feminismului în țările occidentale, economicește puternic dezvoltate, nu este un accident, ci dovada concludentă că „problema feminină reapare intactă: cucerirea drepturilor democratice s-a dovedit insuficientă pentru soluționarea problemei feminine"[16]. Pe bună dreptate această stare este calificată drept o pseudoemancipare, reliefîndu-se, astfel, dimensiunea redusă a schimbărilor intervenite în raport cu cerințele unei emancipări reale.

Revenirile, fie și sumare, la asemenea aspecte din istoria feminismului, sînt necesare întrucît ele străbat, într-un fel sau altul confruntările ideologice contemporane privind natura și finalitățile mișcărilor feministe. Ele sînt necesare și pentru a discerne asupra dificultăților care se ridică în calea valorizării critice a feminismului, în încercarea de a reinterpreta stările de civilizație pornind de la condiția de discriminare și asuprire a femeii. În interiorul și în afara mișcărilor de eliberare a femeii se discută mult asupra delimitării diferitelor feminisme.

În ce ne privește, considerăm că nici interesul ca atare,

[13] Gisèle Charzat, *Femmes, Violence, Pouvoir*, Jean-Claude Simoën, Paris, 1979, p. 149.

[14] *Idem*.

[15] Vezi Claire Masnata-Rubattel, *op. cit.*, p. 30.

[16] Chiara Saraceno, *op. cit.*, p. 30.

după cum nici răspunsurile la această problemă nu traduc simple curiozități de ordin speculativ, ci vizează perspective teoretice, opțiuni ideologice cu un vădit impact în viața social-politică. Asemănător punctului de vedere înfățișat anterior, unii autori[17] susțin că există un „feminism conservator“ al cărui scop este să obțină pentru femei un statut de egalitate cu cel al bărbaților în structurile birocratice și ierarhice și, opus acestuia, un „feminism radical“ care contestă toate valorile bazate pe competiție și egoism, valori dezvoltate de etica burgheză și care sînt în vigoare în birocrațiile moderne. Primul tip de feminism ar corespunde „femeilor alibi“ pe care societatea „masculină“ elitistă îl tolerează pentru că nu amenință cu nimic sistemul tradițional de valori. La acest gen de feminism se referă și Jacqueline Feldman atunci cînd spune că „Nu ne despart prea mulți ani de vremea cînd mărturisirea de a fi «feminist» te acoperea de ridicol si îți trebuiau argumente, laborios elaborate, pentru a demonstra discriminările cărora femeile le erau victime. În prezent, poate că, dimpotrivă, este chiar revalorizant să te afirmi ca feminist și pretutindeni lumea se preocupă să ne promoveze și să ne insereze în lumea bărbaților“[18].

Contrabalansînd pesimismul pe care îl degajă asemenea interpretări privind rolul femeilor în ierarhiile de conducere și bazîndu-se pe cercetarea sociologică a unor mișcări feminine, alți teoreticieni consideră că „femeile alibi“ au o slabă influență numai atunci cînd nu sînt obiect de indiferență. În consecință, asemenea mișcări feminine sînt interpretate mai nuanțat, subliniindu-se faptul că „odată cu statutul de inferioritate al femeilor în căsătorie, în profesie și societate, acestea pun în discuție ansamblul relațiilor de exploatare și subordonare care caracterizează structura societăților contemporane: relația dintre femei și bărbați, evident, dar, de asemenea, relațiile de dominare a cetățeanului de către stat, relațiile dintre țările bogate și cele sărace etc.[19].

[17] Vezi Ester Milner, *Modèles alternatifs des rôles des sexes dans la société de demain*, în *Femmes, Sexisme et Sociétés*, P.U.F., 1977, p. 199.

[18] Jacqueline Feldman, *Le savant et la sage-femme* în „Impact“, XXV, nr. 2/1975, p. 140.

[19] Vezi studiul semnat de André Michel, în, *Femmes, Sexisme et Sociétés*, p. 159.

Fără discuție, criteriile care se au în vedere în delimitarea diferitelor etape și tipuri ale feminismului nu permit definirea precisă a intercondiționărilor dintre problema feminină și celelalte dominante ale sistemului social, chiar mai mult, există numeroase tendințe de a reduce obiectivele mișcării de eliberare a femeii la raporturile dintre cele două lumi — feminină, masculină.

Putem oare să rămînem doar la o asemenea considerare, fără riscul de a anula orice motiv de dezbatere și de valorizare critică a feminismului contemporan?

În fond, frecvența dezbaterilor pe această temă nu datează de azi, chiar dacă ea nu a fost atît de acută și atît de explicită ca în epoca noastră. Confruntările de astăzi constituie în bună parte, reacții mai mult sau mai puțin explicite față de acumularea unor stări istorice ignorate (dar nu și anulate). Ele incriminează, adesea, precaritatea unor poziții rigide în cercetarea și cunoașterea dezvoltării societății bazate doar pe relevarea priorității variabilelor determinate și determinante ale sistemului social-global și pe sacrificarea eșafodajului de relații sociale, prin care sistemul reproduce ierarhiile stratificării pe criterii de sex și discriminarea femeii*.

Valorizarea critică a feminismului contemporan impune analiza acestuia în strînsă corelație cu evoluția celorlalte mișcări sociale și, în context, cu mișcarea muncitorească, cu teoria revoluționară care o călăuzește. Prezentul moștenește o impresionantă zestre a unor poziții misogine, iar depășirea acestora presupune conștiința contradicțiilor și inconsecvențelor, manifeste chiar și în unele mișcări sociale dintre cele mai radicale.

Pentru a înțelege mai bine tensiunile generate de o asemenea moștenire și ecoul acestora în evoluția feminismului contemporan este nevoie să revenim la datele istoriei însăși. Să scrutăm, în acest sens, cîteva etape ale confruntărilor sociale și respectiv ale feminismului.

Astfel, *Revoluția franceză și Comuna din Paris* sînt două momente de referință în afirmarea feminismului. Michelet și Condorcet ne-au lăsat pagini memorabile care

* Sesizînd specificul și complexitatea problemei feminine, Bebel preciza că: „femeile aparținînd claselor ostile au, în comparație cu bărbații scindați prin lupta de clasă, mult mai multe puncte comune pentru a lupta cot la cot“, A. Bebel, *op. cit.*, p. 40.

vorbesc despre entuziasmul și spiritul de devoțiune al femeilor participante la Revoluție. Identificînd propria lor cauză cu Revoluția, cluburile feminine activau și activizau femeile, despre care Michelet afirma că „s-au situat în avangarda Revoluției". Ofrandele devoțiunii și sacrificiului au fost ignorate de Revoluție. Declarația depusă Comunei din Paris de un grup de femei în frunte cu Olympe de Gouges și Rose Lacombe va fi întîmpinată cu ostilitate și, drept răsplată, Convenția va dispune închiderea tuturor cluburilor feminine.

Iată și termenii în care Convenția refuză, prin decret, exercițiul drepturilor civice și capacitatea de a crea asociații: „copii, dementții, minorii, femeile, cei condamnați pentru pedeapsă corporală și infamie... nu vor fi cetățeni". Un decret, un verdict, o sentință!

După cum se știe, revendicarea drepturilor femeii se întemeia pe principiul că „dacă femeia are dreptul să urce la eșafod, atunci ea are și dreptul de a se urca la tribună". În ceea ce privește eșafodul, principiul a fost recunoscut, Olympe de Gouges a fost ghilotinată chiar în noiembrie 1783.

Combatante în marile evenimente ale Comunei, femeile erau nedreptățite, iar burghezia exploata cu pasiune tema „creaturilor nedemne", ale „infamantelor sexului feminin" care se luptă alături de comunarzi. „Respinse de burghezie, respinse de comunarzi, feministele care supraviețuiesc luptelor de stradă împărtășesc aceeași soartă cu cea a bărbaților: moartea sau deportarea"[20].

Nici Revoluția și nici Comuna nu constituie momente izolate și fără consecințe pentru evoluția feminismului. Numeroase exegeze arată cum în aceste condiții forțele capitalului aveau să pună în joc o dublă manevră. Pe de o parte, cufundarea în uitare a feminismului radical și socialist, așa cum se afirmase de fapt în Revoluția franceză și în timpul Comunei din Paris. Pe de altă parte, încurajarea diverselor expresii ale feminismului de tipul acelora caracterizate anterior. „Ordinea nouă continuă, odată mai mult, să fie constituită în și pentru stăpînul masculin al umanității și să rămînă astfel mutilată în structura și cultura sa"[21].

---

[20] Gisèle Charzat, *op. cit.*, p. 148.
[21] Roger Garaudy, *op. cit.*, p. 45.

Să relevăm acum diverse momente ale mișcării socialiste și o seamă de aspecte ale demersului marxist.

Obiectiv, de la început, mișcarea muncitorească, partidele socialiste ofereau cadrul depășirii impasului în care ajunsese problema feminină. În S.U.A. și Europa se înfiripă ceea ce s-a numit „feminismul social". „Socialiștii deveneau principalii interlocutori ai problemei feminine, în întreaga sa complexitate, în timp ce feministelor propriu-zise li se încredința lupta «sectorială» pentru drepturi politice"[22].

Experiențele sînt promițătoare, dar de scurtă durată. Pe întreg parcursul secolului al XIX-lea și apoi încă multă vreme, mișcările socialiste plătesc tribut pozițiilor inconsecvente, ambigue față de problema feminină și chiar misoginismului. În 1858, Proudhon afirma într-una din lucrările sale: „Eu susțin că ea (femeia) are o conștiință inferioară bărbatului, prin propriile sale capacități, ea nu se ridică la nivelul bărbatului și nu-și află întreaga sa virtute decît în căsătorie"[23]. Orientarea proudhoniană a influențat profund atitudinea mișcării muncitorești din Europa în această privință.

Concepția materialist-dialectică și istorică revoluționează ansamblul viziunilor socialiste și filosofice și deschide o altă perspectivă problemei feminine. Într-o seamă de lucrări fundamentale — *Manifestul Partidului Comunist, Capitalul, Originea familiei, a proprietății private și a statului* —, Marx și Engels inserează statutul de inegalitate al femeii în mișcarea istorică a luptelor de clasă. Mai mult chiar, considerațiile lui Marx despre raportul dintre bărbat și femeie, ca „relația nemijlocită, firească, necesară omului cu omul"[24], prin care se poate judeca în ce măsură comportamentul natural al omului a devenit uman etc., ca și sublinierile lui Engels privitoare la antagonismul dintre bărbat și femeie, ar fi putut facilita sinteza necesară dintre feminism și mișcarea revoluționară a clasei muncitoare.

Cu toate acestea, nici teoretic și nici practic, o asemenea armonizare nu a avut loc. „Veriga care lipsește în le-

---

[22] Chiara Saraceno, *op. cit.*, p. 22.
[23] P. J. Proudhon, *De la justice dans la Révolution et dans l'Eglise, Oeuvres completès*, vol. VI. Bruxelles, 1870, p. 210—211.
[24] K. Marx, *Manuscrise economico-filozofice din 1844*, în K. Marx, F. Engels, *Scrieri din tinerețe*, Editura politică, București, 1968, p. 571.

gătura dintre marxism și feminism constă în faptul că această primă asuprire (a femeii de către bărbat) apare în negura timpului, acest germene primordial, elaborare aproape mitică a originii familiei, constituie opresiunea pretutindeni existentă *hic et nunc*. Acesta este *hiatusul* care, de multă vreme, se deschide între marxism și feminism. Căci, sistemul asupririi economice dintre clase și ceea ce poate fi definit ca opresiunea patriarhală a femeii au ajuns, în marxismul de astăzi, teoretic și practic, la o dihotomie, ca și cum ar fi vorba de două domenii divergente și aproape opuse"[25]. Considerația de mai sus comportă, desigur, amendamente serioase, în sensul că ea face abstracție de diversitatea experiențelor revoluționare, omițîndu-se, astfel, condițiile concret-istorice în cadrul cărora orientările, în esența lor marxiste, nu pot fi judecate în bloc ca ostile feminismului. Cu această remarcă necesară și esențială vom recepta critica la adresa unor rămîneri în urmă ale dezbaterii problemei feminine în cadrul gîndirii marxiste, cu deosebire a marxismului transformat într-o dogmă. În acest sens, vom sublinia cu îndreptățit temei justețea poziției promovată de P.C.R., de secretarul său general, tovarășul Nicolae Ceaușescu, de a promova spiritul creator novator al gîndirii revoluționare, singurul compatibil cu integrarea plenară a problematicii feminine în teoria și practica socialismului științific.

Este adevărat că priorități istorice cunoscute și evocate adesea, acele priorități ale luptelor de clasă, au condus și la o seamă de limite ale ariei tematice abordate și analizate de fondatorii teoriei revoluționare — Marx și Engels. Acesta este și cazul problemei feminine.

De aici și necesitatea de a recepta opiniile după care în cadrul moștenirii marxiste „emanciparea femeii rămîne un ideal normativ, un apendice în teoria socialistă, nefiind integrată în mod structural în aceasta"[26]. Desigur, sensurile acordate acestei critici sînt diferite. Important este însă să conștientizăm asemenea limite cu atît mai mult cu cît dogmatizarea marxismului a stimulat reacțiile critice în cauză. Este un adevăr că operele lui Marx și Engels nu au consacrat o analiză amplă și explicită problemei feminine.

---

[25] Maria Antonietta Macciocchi, *Les femmes et leurs maîtres*, Christian Bourgois, Editeur, Paris, 1978, p. 395.

[26] Juliet Mitchell, *Women: The Longest Revolution*, în „New left Review", nr. 40/1966, 15.

Insuficienta integrare a problemei emancipării femeii în teoria socialistă a stimulat în practică poziții economiciste cu toate că, la vremea lor, chiar Marx și Engels s-au delimitat critic de asemenea interpretări vulgarizatoare.

În elucidarea acestor aspecte nu poate fi omisă nici insistența lui Engels asupra importanței pe care o are integrarea femeilor în industrie care pare să sugereze că ar rezolva de la sine noianul problemelor condiției femeii.

Cu mai multă perspicacitate, Bebel va sesiza complexitatea factorilor sociali, culturali și psihologici care se articulează cu cei de natură economică.

Așa cum demonstrează istoria, emanciparea economică nu antrenează în mod automat emanciparea femeii și a bărbatului în toate celelalte domenii social-umane. Simplismul și simplificările teoretice au inspirat și practici sociale contradictorii, făcînd vulnerabile pozițiile de stînga la criticile feministelor care, spre deosebire de socialiști, au adus în discuția publică problemele familiei, ale maternității, sexualității, solicitînd regîndirea și redefinirea acestor aspecte implicate în emanciparea femeii.

În S.U.A., la mijlocul deceniului șase, iar în Europa occidentală, la începutul deceniului șapte al secolului nostru, izbucnește cu energie noul feminism în formele sale cele mai radicale. Parte integrantă a marilor mișcări de contestare — de tineret, antirasiste, pacifiste — neofeminismul, spre deosebire de feminismul tradițional, se dorește o interpretare globală a condiției femeii și respectiv a istoriei societății.

Însăși Simone de Beauvoir, a cărei operă *Le deuxième sexe*, oferă cea mai solidă cercetare asupra condiției femeii și argumentele cele mai radicale pentru mișcarea feministă, argumente sintetizate în celebra expresie: „Nu te naști femeie, devii femeie", avea să-și califice propria-i operă „mai mult un studiu teoretic decît o operă militantă"[27].

Considerația amintită se inserează unor orientări de ansamblu privind neofeminismul, așa cum pot fi ele sesizate într-o vastă literatură ca și din manifestările revendicative ori dezbaterile publice consacrate problemelor actuale legate de eliberarea femeii. Și, nu este de ajuns să

---

[27] Jacques I. Zephir, *Le neo-féminisme de Simone de Beauvoir*, Ed. Denoël/Gonthier, Paris, 1982, p. 29.

se profereze critici — chiar și dintre cele mai îndreptățite, la adresa exceselor „sexismului" acestor mișcări, ori să se incrimineze tendințele lor izolaționiste care amenință reducerea problemei feminine la contrapunerea sexelor etc. Concomitent sau, poate, în primul rînd, trebuie cunoscute și recunoscute contextele social-istorice, politice și ideologice în care vechile dificultăți pot să reapară și, mai mult, să se accentueze. Practic, perioada în care neofeminismul își face apariția în viața social-politică a țărilor occidentale din Europa și America este cea a crizei generale a capitalismului. Noul feminism se situează în plină criză a Occidentului, o criză structurală care afectează fundamentele economice, politice și culturale ale civilizației occidentale precum și relația dintre Occident și restul lumii. Stimulat de celelalte forțe contestatare, feminismul se radicalizează și se exprimă în cele mai diverse forme de acțiune.

Subaprecierea problemei feminine în cadrul programelor partidelor de stînga, experiențele frustrante trăite de militantele feministe, fie în partide, fie în mișcarea studențească, unde în mod frecvent au fost situate într-o condiție de subordonare, concomitent cu dificultățile — nu întotdeauna înfățișate deschis — întîmpinate de procesele complexe, contradictorii, ale emancipării femeii sînt tot atîția factori care își pun amprenta asupra orientărilor promovate de radicalismul neofeminist în zilele noastre.

Ignorarea acestor împrejurări și întîrzierile care se resimt încă în dezbaterea marxistă asupra problemelor ridicate de contestația feministă sînt tot atîtea circumstanțe agravante care, cu sau fără intenție, întrețin reacțiile de extremă și păgubesc în cele din urmă cauza emancipării feminine.

Asimilarea de principiu a neofeminismului cu ceea ce definește contestarea în genere, a condus și la subestimarea gravelor probleme pe care acesta le aduce în dezbaterea opiniei publice, tocmai ca un protest la adresa ordinii burgheze, a incapacității acesteia de a oferi soluții consecvent umaniste problemei feminine. Desigur, orice mișcare socială trebuie apreciată prin prisma obiectivelor pe care le propune, dar nu putem uita că în epoci de criză aceste obiective pot căpăta expresii diverse, adesea absolutizante (însăși istoria mișcării muncitorești confirmă atari situații). Considerăm că nu simpla confruntare de teze, ci analiza mai adîncă a sensului mișcării în discuție, a elemen-

telor care le neagă, în virtutea caracterului contestatar, trebuie valorificat din perspectiva revoluționară, umanistă.

Este meritul partidului nostru, a secretarului său general, tovarășul Nicolae Ceaușescu, de a fi inaugurat, în perioada care urmează celui de-al IX-lea Congres al P.C.R., un spirit profund înnoitor, propice dialogului și confruntărilor deschise, eliberate de prejudecăți și de atașamentul necritic la scheme sacrosancte, de a fi promovat cu consecvență spiritul creator al teoriei revoluționare. În acest context problema feminină și a feminismului în genere, avea să beneficieze de magistrale abordări, de inițiative salutare, care vin să pună în lumină dialectica istorică complexă a emancipării femeii și în condițiile socialismului. Subsumată unei viziuni de ansamblu asupra revoluției și construcției socialismului, ostilă idilismului, concepția președintelui României se impune, înainte de toate, prin realismul și militantismul ce o definesc, prin combativitatea revoluționară armonizată permanent cu soluțiile practice promovate în mod sistematic și constant. „Victoria socialismului, exproprierea expropriatorilor și instaurarea proprietății socialiste — subliniază tovarășul Nicolae Ceaușescu — au schimbat baza vieții materiale, au înlăturat inegalitatea economică și politică de clasă, au creat temelia dreptății sociale. Prin aceasta nu am soluționat însă ansamblul problemelor pe care le implică înfăptuirea plenară a principiilor socialismului și comunismului"[28].

Această precizare are o importanță deosebită, teoretică și practică, pentru analiza și promovarea proceselor de emancipare a femeii. Dezvăluirea cu curaj a contradicțiilor și elaborarea celor mai potrivite strategii în vederea soluționării lor, pornind de la înțelegerea continuității proceselor revoluționare, conferă poziției promovate de tovarășul Nicolae Ceaușescu semnificații deosebite ale căror dimensiuni depășesc, ca importanță și implicații, cadrul național al țării noastre. Ea se impune ca punct de referință major în dezbaterea feminismului contemporan, a raporturilor dintre feminism și socialism, implicit a locului pe care-l dețin mișcările de eliberare a femeii în procesele revoluționare. În spiritul acestor deschideri teo-

[28] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 6, Editura politică, București, 1972, p. 648.

retice, ideologice și politice, valorizarea critică a feminismului contemporan nu se poate rezuma la simple corective vizînd eliminarea exceselor legate de axarea acestor mișcări pe lozinca demascării „șovinismului masculin", ori a dezvăluirii similitudinilor dintre discriminarea rasială și cea a femeii etc., deși, așa cum arătam, nici asemenea excese nu sînt fără suport istoric. Potrivit spiritului care inspiră întreaga operă a secretarului general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, feminismul contemporan, în ciuda eterogenității orientărilor sale ideologice, se impune înainte de toate prin efortul de a avansa analiza unor fenomene noi privind raportul dintre societatea civilă și sistemul politic, prin evidențierea și demascarea caracterului apologetic și mistificator al ideologiilor care parazitează pe izolarea acestor două domenii fundamentale pentru condiția femeii ca și pentru condiția umană în ansamblu.

În acest sens se situează contribuțiile feminismului la dezbaterea problemelor privind „criza familiei", maternitatea, munca femeii în gospodărie, la demascarea strategiilor insidioase ale politicii capitalului, orientate spre privatizarea naturii problemelor menționate și spre culpabilizarea femeii, confruntată cu toate contradicțiile generate de opoziția flagrantă dintre logica profitului și condiția sa umană în familie, în societate. Importanța protestului feminist este cu atît mai mare cu cît, așa după cum releva Andrée Michel, „În fapt, în condițiile democrației occidentale, societatea civilă nu are dreptul decît la un discurs tradițional, repetitiv și cel mai adesea ineficace, al clasei politice cufundată în propriile sale dispute și competiții electorale"[29].

În al doilea rînd, feminismul trebuie valorizat prin prisma aportului său la dificila operă de demistificare și demitificare a unor aspecte esențiale pentru înțelegerea condiției feminine și a condiției umane în genere. Critica lucidă a fenomenelor de frustrare a condiției umane a femeii, fenomene agravate de criza profundă a valorilor moral-spirituale promovate de „societatea de consum", demascarea recrudescenței diverselor teorii retrograde, idealiste, biologizante, a psihanalismului, funcționalismului etc. consacră feminismul contemporan ca pe una din mișcă-

[29] Andrée Michel, *Mouvements feministes en occident et projet de société*, în „Les Temps Modernes", nr. 414/1981, p. 1271.

rile ce-și propune nu simpla cucerire a egalității femeii, ci a identității acesteia, pentru că, ansamblul stărilor de criză ale sistemului contestat a condus la ceea ce Betty Friedan[30] și, împreună cu ea numeroase lidere ale mișcărilor feministe, numesc „criza de identitate" a femeii. Rechizitoriul proceselor și fenomenelor care, în diferite modalități, concură la depersonalizarea femeii și la impunerea unor modele de viață cu rol de frînă în calea promovării condiției sale umane — începînd cu literatura adresată celor mici și continuînd cu o întreagă presă denumită în mod obișnuit „La presse du coeur", continuînd apoi cu filmele pornografice etc. — se înscrie în fond în perspectiva eforturilor de conștientizare a problemei feminine. Valul de proteste la care sîntem martori în ultimul deceniu și jumătate, mărturie vie a radicalizării pozițiilor și acțiunilor acestor mișcări, care s-au impus pe scena politică și socială a Occidentului, alcătuiesc acel fenomen numit în mod semnificativ de Enrico Berlinguer „rebeliunea feminină".

Nu în cele din urmă, feminismul se afirmă, în cadrul viguroaselor forțe sociale angajate în luptă pentru salvgardarea păcii, pentru soluționarea marilor decalaje care confruntă astăzi comunitatea internațională. Desigur, formularea imperativelor adecvate acestor direcții de progres din epoca noastră relevă o foarte mare diversitate și chiar incoerență. Este important însă să subliniem că o asemenea diversitate a putut totuși să se regăsească în temele fundamentale comune ale Anului Internațional al Femeii — „Egalitate, dezvoltare, pace" —, teme semnificative pentru nivelul actual de înțelegere a interdependenței dintre problema feminină și problemele globale ale omenirii.

Așa cum am încercat să arătăm, emanciparea femeii se află încă în cumpăna multiplelor contradicții proprii epocii contemporane, fiind, totodată, condiționată de depășirea decalajelor dintre sexe cumulate vreme de secole, de ansamblul civilizațiilor. Epoca noastră decantează și confruntă permanent opțiuni și tendințe, se îmbogățește cu experiențe istorice inedite ale dialecticii pro-

[30] Betty Friedan, *La femme mystifiée*, Ed. Denoël/Gonthier, Paris, 1964.

gresului social-istoric, în cadrul cărora alternativa socialistă ocupă un loc deosebit de important.

„Critică și valorizare“ semnifică, deopotrivă, o deviză și o practică fără de care problema feminină și feminismul nu și-ar mai afla rostul nici în confruntările ideologice și nici în cele ce vizează soluții politice.

CRIZA MITULUI „DEZIDEOLOGIZĂRII“ ÎN GÎNDIREA SOCIALĂ CONTEMPORANĂ

Ioan Stănescu

Extinderea și intensificarea fenomenului ideologic este o trăsătură caracteristică a epocii noastre, o realitate social-politică de necontestat. Ea răstoarnă multe din „previziunile“ făcute la sfîrșitul deceniului 6 de promotorii teoriei dezideologizării și probează astăzi că vehemența cu care a fost contestată ideea perenității discursului ideologic, imperativitatea cu care unii exponenți ai gîndirii conservatoare mai cer încă expulzarea valorilor ideologice din cercetarea vieții sociale constituie, în cele din urmă, ele însele, o parte distinctă a discursului ideologic contemporan.

Finalitatea specifică pe care și-au asumat-o aceste orientări a fost aceea de a submina pozițiile de clasă ale teoriilor revoluționare, progresiste, de a rupe dezbaterea contemporană de idei de premisele sale sociale și politice. Aceeași finalitate ideologică, direct afirmată de această dată, își asumă astăzi încercările de „renovare“ a unor teorii iraționaliste, indeterministe, a unor poziții nihiliste de respingere a oricăror valori în cunoașterea fenomenului social.

Interpretările reducționiste care se dau ideologiei în gîndirea burgheză contemporană sînt construite, de regulă, pe opoziția dintre caracterul neștiințific, iluzoriu pe care l-ar avea în mod fatal orice gîndire care se situează pe poziții de clasă și cerințele cunoașterii obiective a fenomenelor sociale. În cele din urmă însă pozițiile de critică nediferențiată a gîndirii ideologice, respingerea ideologiei sau decretarea „sfîrșitului“ epocilor ideologice, irevocabila condamnare a ideologiei pentru caracterul ei „utopic“ sau pentru „inadecvarea“ sa la cerințele societății moderne au condus, ele însele — prin ignorarea determinărilor sociale, de clasă ale oricărei gîndiri politice —,

la structurarea unor teorii sociale care au fost repede contrazise de faptul real al intensificării confruntărilor ideologice în lumea contemporană.

Astfel apar astăzi, din perspectiva a aproape trei decenii care au trecut de la afirmarea lor (Edward Shils, *The End of Ideology?*", în *Encounter*, 5/1955; S. M. Lipset, *Political Man*, 1960; Daniel Bell, *The End of Ideology*, 1960.), tezele „declinului ideologiei". Infirmarea istorică a acestor teze iese în evidență fie și la o simplă enumerare a vechilor formulări. Seymour Martin Lipset consideră, de pildă, în acea perioadă, că „marile probleme care au furnizat timp îndelungat ideologiilor de dreapta și de stînga ocazia de a se înfrunta s-au redus puțin cîte puțin la divergențe minore asupra naționalizărilor și a competenței statului în stabilirea planului de producție... Schimbările care s-au produs în atmosfera politică arată că problemele fundamentale ale revoluției industriale au fost rezolvate în lumea occidentală"[1]. O asemenea încredere exagerată în capacitatea societăților industriale de a „suspenda" opozițiile de clasă proprii societății capitaliste, de a „pacifica" interese economice și politice antagoniste și a asigura o continuă creștere economică a fost infirmată brutal de încetinirea ritmurilor creșterii și de stagnarea economică, cu implicații asupra radicalizării ideologice a unor largi categorii sociale, ca și asupra ideologiei apologetice a capitalismului însuși, confruntată astăzi cu imperativul unor profunde restructurări.

În 1980, într-o suită de convorbiri televizate, ale căror texte au fost reunite mai tîrziu în volum, Raymond Aron, unul din promotorii teoriei societății industriale, accepta el însuși ideea că, începînd din anii '73—'74, are loc „o punere în discuție a teoriei creșterii". „Stabilitatea pe care au cunoscut-o țările europene în timpul marii perioade de expansiune, constată R. Aron, a dispărut... Istoria este mai bogată decît teoria creșterii"[2].

Pe fondul recunoașterii unei crize majore a ideologiei capitaliste, Daniel Bell își propunea, la rîndul său, să analizeze procesele economice, politice și culturale divergente prin care „societatea industrială occidentală a ajuns, în

[1] S. M. Lipset, *L'homme et la politique*, Editions du Seuil, Paris, 1962, p. 435—436.
[2] Raymond Aron, *Le spectateur engagé*, Julliard, Paris, 1981, p. 317.

mod paradoxal, cu succesele sale tehnice și economice, la o criză existențială". Consemnînd faptul că de pe urma acestei crize valorile ideologice ale capitalismului au suferit o puternică erodare, Daniel Bell scria deja la jumătatea anilor '70 că „societatea occidentală duce lipsă de o *filosofie politică* a cărei menire este să justifice regulile normative ale fixării priorităților"[3]. El argumentează acum deschis cerința „reînarmării morale" a capitalismului, a „înnoirii" sale ideologice, acceptînd, de asemenea, și ideea perenității ideologiei, motivată prin funcția ei socială de neînlocuit, precum și prin capacitatea remarcabilă a valorilor ideologice de a se lăsa „modelate", „reformulate" cu fiecare nou context social-istoric. „Componenta funcțională a unei ideologii, consideră Daniel Bell, este *justificarea* codului sau mecanismului de control social care sprijină puterea claselor dominante... Există însă și o componentă cognitivă sau intelectuală, iar ideologia poate dezvolta în acest plan o dinamică proprie. Spre deosebire de formele economice și de vechile tehnologii, ideologiile nu dispar. Aceste «momente ale conștiinței», cum le-a numit Hegel, se lasă înnoite, ele pot fi mereu reluate sau reformulate"[4] (s.ns.).

Căutînd determinările fundamentale ale discursului ideologic în genere, Pierre Ansart opta și el într-o lucrare consacrată acestei teme pentru ideea că „toate marile instituții sociale... sînt, în ciuda aparențelor eventual contrare, părți permanente în conflictul ideologic și discreția lor aparentă nu face decît să participe la *iluziile ideologice*.. Tensiunea permanentă care opune înăuntrul acestor instituții diferitele categorii ierarhizate, controlul pe care-l exercită normele asupra executanților, scrie politologul francez, trebuie să găsească o justificare și o legitimare la nivelul de semnificare cel mai general. Organizațiile economice se pot dispensa de această legitimare, în măsura în care nu reclamă adeziunea personală a executanților și pot să fie indiferente față de opiniile lor. Instituțiile politice, dimpotrivă, în măsura în care ele reclamă interiorizarea individuală a normelor și a controlului, trebuie să găsească, înainte de toate, un răspuns la

[3] Daniel Bell, *Die Zukunft der westlichen Welt. Kultur und Tehnologie in Wiederstreit*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1976, p. 35.
[4] *Ibidem*, p. 78.

această necesitate în planul ideologiilor politice spre a-și putea exercita dominația"[5] (s.ns.). În accepția pe care le-o dă politologul francez, instituțiile sociale și sistemul politic, *forme organizaționale prin excelență*, sînt în mod necesar implicate în conflictul ideologic, în așa fel încît acesta face parte din propria lor funcționare și perpetuare: „Chiar înainte de a constitui o scenă pentru conflictele politice și sociale reale, domeniul ideologic este el însuși un loc în care reînnoirea și vitalitatea sînt asigurate prin exersarea concurenței simbolice".[6]

Analiza sa evidențiază, pe de altă parte, disponibilitatea specifică — la care s-a referit și Daniel Bell — pe care o au valorile ideologice de a se adapta la contexte social-istorice dinamice sau chiar de a „adapta" aceste contexte concrete la cerințele proprii ale discursului ideologic — în ipostaza sa de falsă cunoaștere, în care au folosit termenul Marx și Engels —, deformînd și denaturînd realitatea istorică. „Specificitatea formelor în care se desfășoară conflictul între ideologii, scrie Ansart, este că aici nu se regăsesc într-o expresie fidelă conflictele politice și sociale, ci mai degrabă într-o elaborare și deformare a lor, o transpoziție inventivă sau chiar o ocultare"[7].

O atare funcție negativă a ideologiei își asumă astăzi în mod deschis concepțiile iraționaliste și antiegalitare care fac apologia dominației de clasă, legitimînd în context raporturi de putere care se află în contradicție cu cerințele progresului social. În accepțiunea de „metapolitică", pe care o are, de pildă, în filosofia socială a „Noii drepte", ideologia este în mod cinic definită ca „ansamblul manipulărilor mediului cultural", invocîndu-se, în consecință, imperativul utilizării ei pe scară largă pentru a „reface prestigiul ideologic al dreptei". În termenii subiectivismului istoric, Alain de Benoist pune actuala criză a valorilor social-politice burgheze exclusiv pe seama slăbiciunilor discursului ideologic al dreptei. „Totul se desfășoară în fapt de parcă dreapta și-ar fi pierdut chiar și gustul de a se apăra. Criticată, hărțuită, hulită din toate părțile, ea rămîne pasivă și practic indiferentă. Pusă sub acuzație, ea se închide în sine. Nu numai că nu răspunde

[5] Pierre Ansart, *Ideologies, conflits et pouvoir*, P.U.F., Paris, 1977, p. 92.
[6] *Ibidem*, p. 82.
[7] *Ibidem*, p. 88.

adversarului, nu numai că nu caută să se mai definească, dar nu dă aproape nici un fel de atenție mișcărilor de idei"[8]. O atare slăbiciune în planul conflictelor dintre ideologii, al „concurenței simbolice", cum a numit-o Pierre Ansart, nu poate rămîne fără urmări în sfera acțiunii sociale practice a clasei dominante și pledoaria „Noii trepte" se concentrează tocmai asupra imperativului „practic" de a recupera ceea ce reprezentanții ei numesc inițiativa în planul luptei de idei. „În fața unui adversar care înaintează în luptă în fruntea unui corpus ideologic în plină înflorire, scrie Alain de Benoist, omul de dreapta este dezarmat. Fără o teorie precisă nu există acțiune eficientă. Nu te poți dispensa de idei"[9].

Negat în mod formal sau afirmat brutal în expunerea de principii a unui autor sau altul, caracterul de clasă al demersului pe care îl întreprinde teoria socială reapare la loc central în discursul teoretic propriu-zis și în fiecare din opțiunile sale fundamentale. Nu există în gîndirea contemporană discurs teoretic asupra socialului care să poată omite rolul esențial al raporturilor de putere în explicarea acțiunii umane colective, fie că acest discurs va înțelege raporturile de putere în devenirea lor istorică, în procesul constituirii lor ca raporturi sociale și economice între clase, fie că, dimpotrivă, le va considera un „dat" supraistoric, un „fapt cultural", un ascendent fatalmente nemodificabil, de natură psihologică, biologică etc.

Ierarhizarea intereselor sociale în procesul organizării societății și exprimarea acestei ierarhizări de interese în raporturi politice între clase constituie, în cele din urmă, axul oricărei tentative de a explica rațional determinismul social, ba chiar apare ca *laitmotivul* discursului ideologic și în concepțiile iraționaliste, indeterministe asupra istoriei.

Referindu-se la conținutul confruntărilor ideologice din gîndirea socială a epocii noastre, tovarășul Nicolae Ceaușescu releva că: „În lumea contemporană, ca, de altfel, întotdeauna de-a lungul istoriei, există o intensă confruntare ideologică între forțele revoluționare, progresiste, pe de o parte, și clasele exploatatoare și cercurile reacționare, pe de altă parte, în legătură cu o serie de

[8] Alain de Benoist, *Vu de droite*, Copernic, Paris, 1978, p. 17.
[9] *Ibidem*, p. 19.

probleme fundamentale ale dezvoltării sociale, ale organizării societății, ale drepturilor și libertăților maselor, ale condiției umane, ale gîndirii filosofice și creației spirituale. Această înfruntare a fost caracteristică tuturor etapelor evoluției istorice a societății, manifestîndu-se ca o legitate a luptei de clasă, a schimbărilor revoluționare atît în baza, cît și în suprastructura societății"[10]. Intensificarea confruntărilor ideologice în prezent își are originea, în ultimă instanță, în permanenta opoziție dintre forțele sociale interesate în asigurarea progresului social neîntrerupt și forțele conservatoare, interesate în menținerea vechilor raporturi de putere pe care societatea capitalistă le-a instituit în viața politică și economică internă, ca și în planul relațiilor internaționale.

Unul din semnele evidente ale tentativei actuale de a consolida — în forme doctrinare de o derutantă diversitate — pozițiile ideologiei burgheze conservatoare este chiar ostentația cu care fiecare din manifestările sale este așezată acum sub semnul „noutății". Asociată vechilor teme ale filosofiei iraționaliste sau conținutului principal nemodificat al gîndirii politice de dreapta, eticheta „noutății" nu are însă, în asemenea cazuri, cîtuși de puțin acoperire. Punerea în valoare în acest context a superiorității concepției revoluționare despre lume, a capacității teoriei marxiste de a da răspunsuri adecvate noilor condiții istorice în care se desfășoară confruntarea cu ideologia burgheză este nemijlocit corelată cu afirmarea activă a ideilor marxiste în această confruntare, în combaterea argumentată, în cunoștință de cauză, a pozițiilor actuale ale ideologiei conservatoare.

Pentru filosofia marxistă a istoriei, criza valorilor societății capitaliste se manifestă permanent, sub forma *diferențierii* progresive a aspirațiilor și valorilor fundamentale ale claselor și categoriilor sociale, opuse prin însăși poziția lor față de mijloacele de producție și prin modul de apropriere a unei părți din bunurile produse de societate. Lupta dintre aceste interese deosebite, scria Marx, se manifestă sub două forme: pe de-o parte, sub forma conștientizării crescînde a intereselor, a *radicalizării ideologice,* pe de altă parte, prin confruntarea *practică,* în relațiile de producție a acestor interese. Confruntarea intereselor social-economice opuse în practica socială și *ierarhizarea acestora, ca efect al raporturilor de putere existente în societate,* reprezintă factorul hotărîtor în evoluția procesului istoric.

[10] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate,* vol. 16, Editura politică, București, 1979, p. 541.

El determină, în ultimă instanță, și modalitatea concretă, practică și ideologică, a acțiunii sociale, prin care se realizează, cum scria Marx, „intervenția practică a interesului general" — un subiect permanent de analiză pentru gîndirea socială. Contribuția specifică a formelor instituționale, inclusiv a suprastructurii ideologice la *consolidarea raporturilor de dominație* economică a fost prezentată de Marx ca „fetișizare" a unor raporturi sociale și economice existente la un moment dat. Raporturile de putere capătă astfel o aureolă sacră, deși ele consfințesc doar „sordide interese pămîntești".

Este evident, pe de altă parte, că un asemenea proces de transfigurare a realului nu ar putea fi analizat în sine, separîndu-l de disponibilitatea structurală a fenomenului politic și ideologic de a modela și remodela, de a exprima, dar și de a distorsiona raporturi sociale practice.

Această disponibilitate provine din însuși modul de existență al fenomenului politic de organizare a societății, din faptul că raporturile de putere, precum și ierarhizarea intereselor de clasă în virtutea acestor raporturi apar, în ultimă instanță, ca *relații sociale* care evoluează istoric, sînt, ele însele, sisteme complexe de relații și nu un „dat ontologic primordial". Fenomenul organizării sociale constituie — prin aceste determinări — o ipostază generică a umanului socializat și are, ca atare, caracteristicile esențiale ale existenței sociale. Este vorba, în primul rînd, de o mare capacitate de *diferențiere* a formelor sale, în funcție de conținutul concret al raporturilor sociale care se stabilesc între indivizi, grupuri sau clase în structura fiecărui mod istoric de producție. În al doilea rînd, formele de structurare și de organizare a acțiunii sociale au capacitatea *generalizantă,* proprie acțiunii umane conștiente. Ea conferă acestor forme unitate și stabilitate în timp, ca expresie a obiectivității și legității desfășurării proceselor sociale. S-a subliniat de multe ori că o atare capacitate generalizantă intrinsecă acțiunii umane — definită din altă perspectivă și ca *raționalitate socială* — constituie premisa cunoașterii și explicării raționale a fenomenului social, după cum, pe de altă parte, rămîne des-

chisă și calea pentru distorsionarea unei asemenea explicații raționale în teoriile sociale subiectiviste, iraționaliste și indeterministe.

Teoria socială pune accentul cînd pe latura *practică* a raporturilor din structura politică a societății, pe obiectivitatea forței politice și economice a clasei dominante, cînd pe latura *ideologică* a acestor raporturi, pe autoritatea și legitimitatea exercitării rolului clasei dominante. Talcott Parsons definea, de altfel, autoritatea ca „dublura instituțională a puterii", iar alți teoreticieni văd în această posibilitate de dedublare o expresie a „ambiguității" fenomenului politic, ce poate apărea în unghiul analizei teoretice atît în ipostaza exercitării unei *funcții de clasă*, cît și în ipostaza — nu mai puțin reală — de exponent al unei *funcții sociale globale*, de organizare și realizare (ierarhizată) a intereselor întregii societăți.

Restructurările care au avut loc în ultima perioadă în gîndirea social-politică burgheză au realizat o asemenea *mutare de accent asupra aspectelor ideologice ale raporturilor dintre clasele sociale*, preocuparea centrală a noilor curente de gîndire conturîndu-se tot mai insistent în domeniul *legitimării* inegalităților sociale și politice din societatea capitalistă contemporană, al blocării și pe această cale a oricărei posibilități de acces la putere pentru largi categorii sociale.

Orientările ideologiei burgheze contemporane se înscriu într-o paletă largă de opțiuni posibile, începînd cu „raționalizarea tehnică" a întregii structuri și suprastructuri sociale, sugerată de ideologiile tehnocrate și sfîrșind cu tentativa de compromitere a rațiunii înseși, pentru a o pune pe același plan cu structurile alienante ale societății industriale capitaliste. Se înscrie aici și demersul complementar de transferare în viitor a soluțiilor la conflictele sociale și la problemele economice actuale.

În cele ce urmează, ne propunem analiza succintă a unora din direcțiile în care s-a manifestat procesul de restructurare a valorilor discursului ideologic în teoriile sociale nemarxiste, în special a acelor forme care cultivă încă, în grade diferite, mitul situării „în afara confruntărilor ideologice".

1. *Criza liberalismului.* Unul din semnele evidente ale procesului de restructurare a discursului ideologic în gîndirea burgheză contemporană este detașarea progresivă

de vechile concepții liberaliste, tentativa de modernizare a acestora sau, dimpotrivă, de contracarare a slăbiciunilor liberalismului burghez de pe poziții conservatoare. În cadrul acestor orientări sînt căutate, în genere, soluții care să mobilizeze resursele interne ale capitalismului de a depăși fenomenele de criză, inclusiv prin „reconstrucția identității sale ideologice".

Problema pe care o are de rezolvat liberalismul burghez, scria Daniel Bell în 1976, este cum pot fi elaborate scopuri comune și totuși să se întrebuințeze mijloace individuale pentru atingerea lor. Vechiul liberalism, constată politologul american, „preconiza libertatea elementară de deplasare, dar nu mai poate indica astăzi cu precizie nici un drum. Aceasta este dilema sa. În cultură, ca și în domeniul politicii, liberalismul stă astăzi cu spatele la perete, se află în defensivă. Și într-un alt domeniu în care liberalismul a căutat să reformeze capitalismul — în economie — el se vede astăzi pus în dificultate. Filosofia economică a liberalismului american, ideologia sa, a fost ancorată în ideea creșterii economice... Care este însă rațiunea de a fi a capitalismului dacă el nu se mai întemeiază pe creșterea economică?"[11].

Ca fenomen istoric, scrie Daniel Bell, *ideologia politică a liberalismului* aparține în mod structural societății burgheze. „S-a acceptat că libertatea în domeniul economic este condiția necesară pentru libertate în toate celelalte domenii (ca în vechiul slogan «piața liberă creează oameni liberi»). Dar liberalismul economic s-a transformat într-o structură corporativă a oligarhiei economice și — în goana după satisfacerea *trebuințelor particulare* — într-un hedonism care acționează distrugător asupra *trebuințelor sociale*"[12] (s.ns.).

Cunoscut în literatura social-politică prin remarcabile analize ale mecanismului puterii politice și a evoluției statului în societatea contemporană, Nicos Poulantzas a pus în evidență, într-o perspectivă asemănătoare, într-una din ultimele sale cărți, aspecte actuale ale crizei ideologiei liberalismului burghez. „Funcția particulară a ideologiei burgheze de a asigura *izolarea* și *coeziunea*, scrie Poulantzas, conduce la o contradicție internă cu totul remarcabilă, care a fost de altfel, perfect tradusă în teoriile con-

[11] Daniel Bell, *op. cit.*, p. 98—99.
[12] *Ibidem*, p. 315.

tractului social prin distincția și raportul dintre pactul de *asociere civilă* și pactul de *dominație politică*. Această ideologie a instituit agenții contractului social ca indivizi-subiecți, liberi și egali, așa cum se prezintă ei într-un anume sens în starea presocială, determinînd, de asemenea, o izolare specifică, ce se instalează deasupra raporturilor sociale"[13].

Criza actuală a ideologiei liberalismului implică, în analiza politologului francez, și mecanismele puterii politice și economice a statului. Există, de altfel, un consens tot mai larg astăzi asupra ideii că „recesiunea economică de după 1973 exprima, totodată, epuizarea mecanismelor economice ale statului capitalist și risipea iluziile despre posibilitățile «statului providențial» de a stăpîni deteriorarea condițiilor economice și sociale"[14]. O parte însemnată a preocupărilor actuale în domeniul politologiei s-au îndreptat spre studierea acestor transformări semnificative în exercitarea puterii politice și economice prin intermediul statului capitalist.

Daniel Bell se oprește însă în cartea sa din 1976 doar la criza morală care însoțește declinul liberalismului și la *implicațiile ideologice* ale acestei crize. Preluînd cunoscuta teză a lui Max Weber despre omologia de structură dintre capitalism și concepția etică protestantă, el consideră că, în prezent, lumea occidentală trăiește declinul impulsurilor altruiste și al puterii de convingere ideologică pe care au avut-o odinioară valorile culturii burgheze. Lumea occidentală, scrie Daniel Bell, ajunge mereu la contradicții amenințătoare, generate de convingeri, moduri de gîndire și valori de comportament care se exclud una pe alta. „Pe de-o parte, sistemul economic capitalist realizează mereu mai multă raționalitate prin învingerea problemelor de organizare și eficiență, pe de altă parte, sistemul cultural propagă în măsură mereu mai mare valori emoționale nedorite"[15]. Chiar dacă societatea burgheză a încuviințat individualismul fără margini în economie, ea s-a temut de excesele eului în cultură și a căutat întotdeauna să le stăvilească. „Printr-o evoluție istorică specifică, «Eul cultural» a devenit în prezent antiburghez. O parte a acestei mișcări culturale s-a aliat, de altfel, cu radicalismul politic"[16].

[13] Nicos Poulantzas, *L'État, le Pouvoir, le Socialisme*, P.U.F., Paris, 1978, p. 77.
[14] Ion Florea, *De la „noua filozofie" la „noua dreaptă"*, Editura politică, București, 1983, p. 20.
[15] Daniel Bell, *op. cit.*, p. 11.

Acesta este, în opinia politologului american, un impas serios al ideologiei dominante, iar analiza pe care o întreprinde are în vedere „recuperarea" vitalității și forței de convingere a acestei ideologii. Ceea ce îi apare cu deosebire alarmant în planul confruntării dintre cultura dominantă și alternativele pe care le propune „curentul modernist" este că, în raport cu trecutul, s-a produs în ultimele decenii o schimbare importantă în ordinul de mărime al elitelor culturale dominante. Chiar o boemă restrînsă poate reprezenta astăzi un grup cultural puternic. Grație acestei puteri de influențare sporită, „cultura inamică" îi pare a fi ajuns la putere în chiar ordinea culturală burgheză. Aceeași constatare au făcut-o, de pe poziții ideologice conservatoare deschis afirmate, reprezentanții unei orientări indeterministe și antiegalitare cum este „Noua dreaptă".

Modalitatea în care Daniel Bell pune în discuție contradicțiile capitalismului în cadrul izolat al fenomenelor culturale are și ea, în ultimă instanță, ca finalitate ideologică asimilarea demersului critic în cadrele teoriei sociale burgheze, pentru că structura conflictuală a societății capitaliste, contradicțiile sale economice fundamentale rămîn în afara obiectului său de analiză. Un atare discurs ideologic reducționist și concepția sociologică pe care el se întemeiază sînt opuse, pe de altă parte, în mod deschis, analizei istorice pe care a întreprins-o marxismul. Premisa metodologică pe care am ales-o, scrie Daniel Bell, contrazice două paradigme dominante ale sociologiei contemporane: marxismul și structural-funcționalismul, care presupun unitatea sistemului social, dominat de un singur principiu de bază. Superioritatea modelului teoretic marxist față de procedeele reducționiste care fragmentează societatea în secvențe socotite a fi disjuncte una față de alta se relevă însă tocmai în capacitatea de a corela factorii determinismului social într-un model integral al societății, în a cărei evoluție istorică rolul determinant îl au condițiile materiale ale vieții oamenilor. În concepția marxistă, înstrăinarea valorilor umane autentice, a creativității și libertății în societatea capitalistă își are

[16] *Ibidem*, p. 174.

originea în caracterul activității productive, în ultimă instanță. Ele sînt produsul *muncii înstrăinate*, care degradează activitatea proprie a omului la rang de mijloc pentru alții.

Unghiul sub care este privită societatea contemporană de către Daniel Bell exclude însă cunoașterea contradicțiilor structurii de clasă, a conflictului social generat de interese social-economice antagoniste și, prin aceasta, analiza sa are o componentă ideologică evidentă. Critica liberalismului clasic e întreprinsă aici de pe poziții conservatoare actualizate, iar opțiunile autorului se înscriu în cadrele a ceea ce exegeții săi numesc ideologia neoconservatorismului.

2. *Tehnocrație și ideologie.* Faptul că știința socială modernă s-a constituit sub semnul afirmării și expansiunii mașinismului industrial și al raporturilor de producție capitaliste nu a rămas fără urmări asupra tipului de raționalitate pe care practica social-economică și teoriile sociale dominante l-au impus în spiritualitatea epocii. Marx sublinia, în această privință, că „pentru a cerceta corelația dintre producția spirituală și cea materială este necesar ca aceasta din urmă să fie analizată nu ca o categorie generală, ci sub o anumită formă istorică. Așa, de pildă, modului de producție capitalist îi corespunde un alt gen de producție spirituală“[17]. Condițiile social-economice ale producției de tip industrial au influențat și influențează activ (procesul este, firește, reciproc) afirmarea în gîndirea socială a unei mari diversități de orientări teoretice raționaliste, chiar dacă din perspective diferite și, în mare parte, aflate în opoziție ideologică între ele și cu marxismul în primul rînd.

Apelul la știință și la metodele științifice a generat în nenumărate rînduri, începînd cu pozitivismul sociologic al lui Auguste Comte și pînă la doctrinele tehnocrate contemporane, un optimism ideologic exagerat în ceea ce privește capacitatea științei de a rezolva toate disfuncțiile sociale.

Îndeosebi în ultimele decenii, tehnocrația s-a afirmat în planul teoriilor apologetice ale capitalismului ca o atare „inginerie politică“ încrezătoare în șansele ei de a rezolva

[17] K. Marx, *Teorii asupra plusvalorii*, partea I, Editura politică, București, 1959, p. 207.

conflictele sociale printr-o evaluare și un control rațional al proceselor sociale. Iluzia situării sale „deasupra“ confruntărilor ideologice e întreținută și de numeroasele interpretări discriminatorii care sînt date ideologiei în gîndirea nemarxistă contemporană. Potrivit acestora, ideologia ar fi prin definiție anistorică, înstrăinîndu-i pe purtătorii ei de realitatea socială, claustrîndu-i în viziuni utopice, inadecvate la cerințele cunoașterii științifice a societății contemporane, precum și controlului eficient al dinamicii sale.

Chiar dacă uneori creează impresia că și-a întors fața de la problemele spinoase ale conflictului de clasă, tehnocrația se situează, de fapt, în permanență, în plin cîmp ideologic pentru că ea pune în discuție problemele conducerii politice a societății sugerînd, așa cum s-a remarcat de altfel în lucrări de exegeză, că poate fi argumentată cu succes o „legitimitate tehnică“ a dominației de clasă a burgheziei. Obiectivul acestor demersuri teoretice rămîne argumentarea rolului de panaceu al *formelor* de organizare pentru o realitate socială mult mai complexă și contradictorie, care implică, în primul rînd, *conținutul* raporturilor dintre clasele antagoniste, contradicții economice acute ce depășesc sfera căutării eficienței formale a instituțiilor. „O întreagă școală de gîndire — constată Jean Meynaud, referindu-se la tehnocrație — încearcă astăzi să proclame că opozițiile sociale sînt un fenomen artificial și depășit. Acesta ar fi meritul esențial al tehnicii — de a determina dispariția unor astfel de rivalități în sînul unei omeniri reconciliate în jurul cultului eficacității și satisfacerii bunăstării care rezultă din ea. Ideea că revoluția tehnică ar conferi un caracter inutil programelor de modificare a structurilor sociale și de redistribuire a puterii între grupurile de oameni *este, în fond, una din componentele tezei declinului ideologiilor*“[18]. (s.ns.)

Condiția alienantă a dominației tehnologice a constituit însă dintotdeauna punctul vulnerabil al doctrinelor tehnocrate, pe care criticii modelelor de dezvoltare exclusiv pragmatice nu au ezitat cîtuși de puțin a-l pune în evidență. Pornind de la faptul că deplasarea mecanismelor politice ale hegemoniei capitalului monopolist asupra deciziilor „tehnostructurii“ destramă iluzia „neutralității

[18] Jean Meynaud, *La Tehnocratie. Mithe ou réalité?*, Payot, Paris, 1964, p. 285.

ideologice" a unei administrări pur tehnice, Nicos Poulantzas aprecia că un atare proces de deziluzionare ideologică va duce la importante diferențieri și polarizări politice.

Dacă în perioada ultimelor decenii ideologia interesului general, expresie a liberalismului burghez, a cedat tot mai mult loc unei „ideologii tehnocratice a eficacității", cum o numește Nicos Poulantzas, în prezent se dovedește că și aceasta din urmă „nu poate funcționa ca un liant interior al administrației decît în măsura în care procesul economic mai menține unele aparențe de neutralitate tehnică, ceea ce devine acum tot mai dificil. Ideologia tehnocrată a unui stat care garantează eficacitatea și bunăstarea, fundament al statului post-keynesian, este în mod radical afectată de criza economică ce marchează actuala fază a capitalismului"[19]. Accentuarea unor poziții radicale în gîndirea social-politică nemarxistă, odată cu accentuarea fenomenelor reale de alienare umană chiar în raporturile sociale cele mai eficient raționalizate din perspectivă tehnocrată, probează caracterul iluzoriu al așa-zisei „depășiri" a antagonismelor de clasă în demersul teoretic și practic-politic al tehnocrației, precum și inconsistența tezei tehnocratice privind posibilitatea „suspendării" *confruntării ideologice* dintre clasele cu interese fundamentale opuse care alcătuiesc structura socială a capitalismului industrial contemporan.

3. *Metafizica puterii.* Ca expresie a acestei confruntări ideologice actuale dintre concepțiile progresiste și teoriile apologetice ale capitalismului, apare posibilă renunțarea de către unele orientări de gîndire la valorile raționaliste — pe care ideologia burgheză le-a promovat de-a lungul întregii perioade de dezvoltare a ei. Confruntată astăzi cu un „nou val" al iraționalismului în spațiul culturii occidentale, exegeza teoretică nemarxistă a pus nu o dată răbufnirile antiscientiste și iraționaliste pe seama condițiilor alienante ale societății moderne în genere. Insecuritatea economică, bulversarea certitudinilor morale odată cu ascensiunea noului mod de viață ar fi contribuit în bună măsură la „cultivarea unui nou gust pentru irațional". În epocile în care au loc schimbări de amploare în gîndirea socială, în care, așa cum se întîmplă acum, apar

[19] Nicos Poulantzas, *op. cit.*, p. 270.

și se afirmă continuu noi construcții teoretice, mulți consideră chiar că este inevitabil ca ceea ce este mai vechi și mai iremediabil uzat să urce, pentru scurt timp, la suprafață împreună cu noul.

Dincolo de tentația de a o considera o fatalitate, ascensiunea efemeră a iraționalului dezvăluie, de fiecare dată, subtil camuflate, reveniri la formele sale care au fost compromise de-a lungul istoriei. Conservarea cu tenacitate a temelor sale de bază — subiectivism, apelul la afectivitate, respingerea umanismului — probează, odată cu lipsa de aderență a acestor idei, care nu reușesc să se impună în nici una dintre formele pe care le-a propus, imposibilitatea de a construi o structură teoretică închegată. În lipsa unei asemenea structuri, o masă amorfă de aserțiuni disparate și viziuni iraționaliste a supraviețuit de la o etapă istorică la alta prin aptitudinea — demnă de luat în seamă — de a se modela ușor după cele mai noi tipare ale discursului teoretic autentic.

Așa s-a întîmplat încă o dată la sfîrșitul deceniului opt, cînd eseurile alcătuite superficial, după rețeta literaturii de scandal, de un grup de tineri ideologi au reușit să impună în literatura social-politică din Franța și din alte țări termenul ambițios de „Nouă filosofie". Obiectivul — cel puțin aparent — al programului lor nihilist era „dinamitarea tuturor referințelor, a tuturor valorilor ancestrale" (André Glucksmann). Ambiguitatea termenilor, folosiți aici cu sensuri dintre cele mai neașteptate, lipsa de rigoare și chiar revolta împotriva rigorilor raționamentului în „eseul filosofic" pe care-l practică această orientare de grup nu avea — așa cum au anunțat, de altfel, în mod programatic — „nimic asemănător cu filosofia pe care au canonizat-o universitățile germane".

Contestînd în mod zgomotos toate marile sisteme filosofice ca forme ale dominației intelectuale, care ar contribui într-o modalitate proprie la exercitarea „Puterii" și la stăpînirea conștiințelor, „noii filosofi" își îndreaptă ofensiva critică în primul rînd împotriva teoriei sociale marxiste, pentru că aceasta și-a afirmat deschis caracterul de clasă, ca ideologie pusă în slujba transformărilor sociale revoluționare.

„Dacă filosofia găsește o vocație nouă în sarcina de a descifra crizele ideologiei contemporane, susține Jean-Marie Benoist, o poate face numai cu condiția de a da uitării pretenția la caracterul științific al discursului său,

cu condiția de a admite că nu pot fi trase simplist linii de demarcație între un discurs speculativ metafizic și acele formațiuni ideologice care se consideră reabilitate, salvate, pentru că au drept consecință practici transformatoare... Întrucît epoca noastră și în special ultimele două decenii sînt puse în fața a ceea ce se numește în mod curent «sfîrșitul» ideologiilor, este cazul să ne întrebăm dacă nu apare aici o șansă pentru o nouă carieră a filosofiei: de a gîndi și descifra această mișcare prin care codul cultural existent în secolul al XIX-lea și la începutul secolului al XX-lea a fost pus în criză"[20].

„Noua metafizică" pe care ambiționează să o construiască acest curent iraționalist ar trebui să fie ea însăși o metafizică a puterii — cu finalități ideologice antisocialiste nedisimulate — pentru că obsesia permanentă a acestor autori de eseuri politice este aceea a „Refuzului" abstract al supunerii față de orice autoritate. Obiectivul și rezultatele „campaniei" lor publicistice rămîn în cele din urmă cantonate în aria ideologiei politice. Chiar dacă aceste cărți, cu o prezență efemeră în confruntările de idei contemporane, par să conteste *întreaga ideologie* burgheză a revoluției, ele se înscriu, în fond, perfect — prin îmbinarea criticii moral-abstracte cu utopia politică, în cadrele unei critici a teoriei și practicii revoluționare a clasei muncitoare, o critică întreprinsă de pe pozițiile ideologiei burgheze, ale căutării „consensului" social și legitimării ordinii de fapt.

Orice revoluție, orice revoltă împotriva unui sistem de oprimare este, la rîndul ei oprimatoare, în viziunea acestor ideologi ai demobilizării politice. Contestarea unei ordini, scrie André Glucksmann nu poate fi concepută decît în numele unei alte ordini, o ordine viitoare, care odată constituită va trebui să fie apărată cu aceleași mijloace disciplinare pe care ea le-a contestat. „Refuzul" pe care-l implică această definire a schimbărilor sociale este unul moral abstract, postulat deasupra oricărei determinări istorice.

Este semnificativ aici faptul că un atare „refuz" global nu numai că nu înseamnă valorificarea experienței teoretice a „noii stîngi" sau a Școlii de la Frankfurt, dar el se situează chiar pe poziții care au fost demult respinse de

[20] Jean-Marie Benoist, *La révolution structurale,* Bernard Grasset, Paris, 1975, p. 37.

exponenții acestor orientări ca iraționale și în vădită contradicție cu realitatea istorică. Încă în 1964, Herbert Marcuse sublinia ideea că orice examinare sub raport etic a revoluției „implică o foarte importantă ipoteză și anume existența unor criterii raționale pe care o societate, într-o situație istorică specifică, le oferă pentru determinarea posibilităților libertății și fericirii omenești... Problema este abordabilă printr-o discuție rațională, scrie Marcuse, numai dacă este pusă într-o asemenea corelație istorică. Altminteri rămîn deschise doar două posibilități: *a respinge sau a încuviința a priori toate revoluțiile* și forțele revoluționare. Amîndouă aceste poziții însă, atît cea afirmativă, cît și cea negativă, sînt contrazise de realitatea istorică"[21] (s.ns.).

Jürgen Habermas, pe de altă parte, definea nihilismul nietzscheean — pe care-l invocă astăzi cu predilecție „Noua filosofie" — o negare cinică de sine a conștiinței burgheze. Un asemenea nihilism are, în cele din urmă, el însuși, implicații ideologice pentru că, dacă în termeni programatici par a fi respinse aici *toate* valorile, nu poate să nu transpară faptul că sînt sacrificate în fond *valori complementare* ale ideologiei burgheze, în primul rînd cele care au legitimat rolul social global al instituțiilor politice pe care le-a făurit revoluția burgheză. Este vorba de valorile umaniste și raționaliste.

Nihilismul „Noii filosofii", cum s-a relevat în literatura noastră, nu face nici el altceva decît să „respingă sub forma unui asemenea etatism metafizic caracterul de clasă al puterii, funcția ei de instrument al dominației unei clase în societate"[22]. Chiar dacă marginal în confruntarea contemporană de idei și constituit în cultul pentru irațional, discursul ideologic al „Noii filosofii" se înscrie într-o direcție ce nu poate fi ignorată de critica marxistă pentru că aceasta reprezintă un pericol pentru valorile raționaliste și umaniste ale culturii, pe care le sacrifică în favoarea conservării ideii, sentimentului difuz și realității sociale a dominației de clasă.

4. *Premisele ideologice ale prognozei sociale.* Transferarea în viitor a soluțiilor la conflictele sociale nu e

[21] Herbert Marcuse, *Kultur und Gesellschaft* II, Suhrkamp Verlag, 1977, p. 132.
[22] Ion Florea, *op. cit.*, p. 90.

mai puțin o cale de a cultiva iluzia „suspendării“ conflictului ideologic, în pofida faptului că problemele dezvoltării sociale au concentrat, practic, în ultima jumătate de secol, temele principale ale confruntării dintre marxism și curentele de gîndire social-politică nemarxiste.

Înțeleasă în primul rînd prin semnificațiile ei *practice*, permanenta proiecție în viitor a acțiunii umane constituie un proces specific social, pe care gîndirea marxistă l-a definit — în termenii unei explicații materialiste a istoriei — ca autodeterminare a societății prin propriile ei scopuri.

Dacă problematica de ansamblu a viitorului are un caracter general și dacă societatea contemporană a consacrat pe deplin semnificațiile practice nemijlocite ale preocupărilor privind căile dezvoltării sociale, opțiunile concrete pentru una sau alta dintre căile de dezvoltare socială nu au avut niciodată și nu pot avea cîtuși de puțin un caracter universal valabil. A construi un model anume al viitorului, fie chiar în plan general teoretic, implică de fiecare dată o opțiune socială, prevalarea unor interese sociale concrete asupra altora și are prin aceasta, în ultimă instanță, o semnificație ideologică. Apare tot mai evident astăzi că opțiunea pentru un anume viitor implică în mod esențial criterii sociale, de clasă, și reprezintă ca atare ea însăși o „ideologie“.

Concepția marxistă s-a afirmat în mod deschis încă de la început, așa cum este cunoscut, ca un program revoluționar de transformare a societății, ca opțiune politică a unei clase sociale pentru făurirea conștientă a propriului viitor. Aflată în permanentă confruntare cu marxismul, modelarea viitorului social așa cum apare în gîndirea burgheză contemporană, exprimă, cel mai adesea, sub forma „anistorismului“ și a „rezistenței la schimbare“, o alternativă conservatoare la înlăturarea revoluționară a raporturilor sociale existente în capitalism. Diferitele modele prefigurate în acest cadru ideologic restrictiv implică, de aceea — în forme foarte diferite una de alta — *manipularea aspirațiilor și a opțiunilor pentru viitor ale unei mari părți a societății în direcții contrare intereselor acesteia.*

Este semnificativ în acest sens faptul că o concepție indeterministă și iraționalistă ca aceea a „Noii drepte“ nu a ignorat un teren atît de fertil ideologic. O lucrare colectivă, cu caracter programatic pentru acest curent de

gîndire, apărută sub egida „Clubului Orologiului“, s-a intitulat chiar *Rădăcinile viitorului*. Ea promitea să descopere în societatea contemporană o „logică a declinului“ și să argumenteze necesitatea unui „model european“ al societății viitoare. Cu o bogată și mozaicată informație științifică de interes general, lucrarea se înscria într-un program ce ambiționa *să impună nu doar un model oarecare al viitorului, ci să-și asigure chiar monopolul ideologic al descifrării trăsăturilor societății de mîine.*

Pe fondul intensificării confruntărilor dintre diferitele modalități de a prospecta viitorul global al societății, lucrările apărute în ultimii ani semnalează riscul transformării prospectivei în pură utopie, prin ruperea ei de rădăcinile sale, de prezentul real. Prospectiva socială trebuie să răspundă în primul rînd unor probleme ale *prezentului* și nu se poate întemeia, în fond, decît pe cunoașterea și soluționarea acestor probleme. Acesta e cadrul în care multe din lucrările consacrate viitorului în literatura social-politică occidentală transpun în mod programatic într-un alt timp istoric „rădăcinile“ actuale ale ordinii sociale burgheze. Viitorul este imaginat aici, de cele mai multe ori, într-o perspectivă *conservatoare*, ca perpetuare a vechilor raporturi sociale atît în structura de clasă a societăților occidentale, cît și în raporturile dintre țări, în viața internațională. Într-o lucrare recentă, Edgar Morin se raportează, de pildă, în mod direct, la complexele probleme economico-sociale ale prezentului, descriind viitorul social nu ca o „ruptură“ cu prezentul, ci ca „trecere“, ca „ieșire din prezent“. Pledoaria sa în favoarea unei „noi căi“ de evoluție a societății contemporane și-a intitulat-o, de altfel, sugestiv *Pentru a ieși din secolul al douăzecilea*. Cartea opune, în acest context, proiectului revoluționar marxist un alt mod de a concepe viitorul, o altă „nouă gîndire“, care să „reformuleze“ temele perene ale transformării sociale revoluționare. Referindu-se la revoluțiile socialiste, Edgar Morin consideră că „revoluția secolului al XX-lea a eșuat, dar istoria umană continuă. Vreau să spun că ideea de revoluție nu trebuie eliminată. Ea trebuie însă regîndită în întregime“[23].

[23] Edgar Morin, *Pour sortir du vingtième siècle*, Fernand Nathan, Paris, 1981, p. 235.

Imaginilor pe care le propune asupra viitorului ideologia burgheză contemporană extrapolează aspecte din cele mai presante ale actualității, fie că este vorba de criza valorilor liberalismului — subliniere care ar avantaja, implicit, varianta conservatoare a ideologiei burgheze și noile sale doctrine antiegalitare —, fie că este vorba de viitorul resurselor energetice ori de problemele conservării naturii în condițiile unei civilizații industriale care a ignorat timp îndelungat consecințele pe termen lung ale poluării mediului ambiant. Dintr-o asemenea perspectivă, foarte actuală în fond, Philip Saint Marc se întreba, într-o lucrare apărută la sfîrșitul anilor '70, dacă viitorul va aduce un progres sau un declin al omului.

Spectrul unei amenințări iminente, ce ar plana asupra viitorului societății și care ar reclama noi strategii „globale", situate deasupra oricăror vremelnice „interese de clasă", e prezentat într-o lumină chiar mai sumbră în lucrarea lui Michel Poniatowski *Viitorul nu e scris nicăieri*. Titlul însuși sună ca o constatare venită din afara opoziției ideologice care definește gîndirea socială contemporană. Nici o forță angajată în conflictul ideologic, nici marxismul și nici vreuna dintre teoriile care i se opun în mod fățiș, nu ar avea de partea ei avantajul de a ști dinainte cum va arăta viitorul omenirii. Există, se afirmă aici, o amenințare comună a neprevăzutului căreia cu toții va trebui să-i facem față.

Dezorientarea conștiinței comune în fața necunoscutului, a unui viitor „imprevizibil" reprezintă fără îndoială terenul prielnic pentru a face apel încă o dată la conservarea stării de echilibru și de siguranță — fie chiar limitată — a prezentului. Pe o asemenea dezorientare, pe care o cultivă cu insistență, scontează și scenariul acestei cărți. Ea conturează tabloul unei amenințări „globale", descrisă încă de la primele capitole în planuri convergente: în evoluția vieții, a omului și a societăților.

Cu toate pretențiile de a nu fi situat „de nici o parte" a confruntării ideologice contemporane, de a prezenta „neutru" riscurile viitorului, un asemenea discurs are deja toate caracteristicile unei ideologii alienante. Într-o tipologie a ideologiilor propusă de E. Shils, principala trăsătură a unei ideologii compensatorii — așa cum este și acest pesimism viitorologic — e socotită a fi tocmai „violenta înstrăinare față de societatea existentă". Ce altceva urmărește oare rechizitoriul global la adresa societății contemporane formulat încă în primele capitole ale cărții la care ne-am referit?

Finalitatea ideologică expresă a acestui demers nu întîrzie însă de a se prezenta singură. „Marea dezordine" actuală, cum o definește explicit titlul unui capitol, nu ar face decît să pregătească nașterea viitoarei „civilizații științifice". După ce istoria omenirii a cunoscut succesiunea civilizațiilor „agricolă", a „statelor agricole", a „orașelor", a „statelor-națiuni" și a celei „industriale", etapa actuală ar marca, în opinia autorului, trecerea ireversibilă „de la civilizația industrială la civilizația științifică"[24].

O asemenea trecere la un „nou" tip de societate nu ar mai avea, spre deosebire de procesele social-istorice pe care le-a analizat marxismul, o componentă de clasă semnificativă. Forța sa motrice ar fi, de această dată, pur și simplu o mutație în domeniul comunicării umane. „Revoluția telematică", cum o numește autorul, în plină desfășurare deja, reprezintă de fapt mariajul dintre informatică, sistemele de comunicații și televiziune. În accepția lui Poniatowski este vorba de o mutație comparabilă cu cea a inventării scrisului. „Prin forța sa proprie, ea transformă structurile sociale și economice aproape *în afara oricărei voințe politice*"[25] (s.ns.). Într-o societate în care, la nivelul anului 2000, se preconizează că 44 la sută din populația activă va lucra în învățămînt, cercetare, informare și alte servicii, o nouă ierarhie — a inteligenței — singura fundamentată științific pe legi biologice, scrie autorul, va fi pe cale să se impună. Vechile idealuri aristocratice pe care ideologia conservatorismului feudal le-a opus ideologiei egalitare a burgheziei în ascensiune, inspiră și opiniile acestei cărți, după ce, la sfîrșitul anilor '70, „Noua dreaptă" filosofică le-a readus la lumină prin discursul ei ideologic antiegalitar. Condamnînd persistența în gîndirea contemporană a unei „iluzii a egalității", Poniatowski acceptă teza eronată a sociobiologiei, după care legile naturale ar condamna ele însele speranța utopică a realizării egalității între oameni, de vreme ce inteligența s-ar moșteni în proporție de 80 la sută și numai în

---

[24] Michel Poniatowski, *L'avenir n'est écrit nulle part*, Albin Michel, Paris, 1978, p. 55.
[25] *Ibidem*, p. 75.

proporție de 20 la sută ar putea fi influențată de mediu și de educație.

Teoria socială elitistă, îmbinată în argumentare cu tezele sociobiologiei de Alain de Benoist și Louis Pauwels, capătă în acest cadru girul unei *prospectări viitorologice globale*, dominația politică a unei clase asupra marii majorități a populației fiind sublimată aici în forma unei viitoare „civilizații științifice".

În epoca revoluției tehnico-științifice, în care nu o dată apelul doctrinelor apologetice ale capitalismului la știință și la metodele științifice a generat, în doctrinele tehnocrate contemporane, o încredere exagerată în posibilitatea rezolvării problemelor conducerii politice a societății „din afara" conflictului de clasă, *asistăm astăzi la o tentativă complementară celei tehnocratice*. Nu se mai încearcă, în această nouă ipostază teoretică a conservării valorilor fundamentale ale teoriei sociale burgheze, simpla argumentare a legitimității „tehnice" a dominației de clasă, ci întemeierea unei teorii sociale globale de orientare antiegalitară pornind de la teza inegalității ereditare a oamenilor.

Aparenta neutralitate ideologică pe care ar conferi-o cercetarea nepărtinitoare a viitorului se destramă îndată ce sînt aduse în discuție problemele concrete ale dezvoltării societății contemporane. Raportarea la marxism era inevitabilă în acest plan și cartea lui Poniatowski nu ezită să-și ocupe locul „de cealaltă parte" a confruntării ideologice dintre teoria marxistă și doctrinele conservatoare ale ideologiei burgheze contemporane. Marx ar fi înțeles greșit raporturile dintre elitele creatoare și mase pentru că ar fi neglijat sistematic situațiile istorice în care elita este în acord cu masa. Teoria lui Marx nu s-ar aplica, deci, decît momentului în care se dezvoltă conflictul din structura societății. Limita sa ar proveni din faptul că ignoră necesitatea „naturală" ca întregul corp social să susțină elitele, dincolo de opozițiile vremelnice de interese.

Este aici o poziție polemică față de marxism, care se înscrie — ca și critica neoconservatoare a valorilor liberalismului, ca și mitul soluțiilor tehnocrate, ca și mistificarea „Puterii" în scopul legitimării dominației — în cadrele ideologiei burgheze. Ea se opune transformării sociale în numele unor interese de clasă, cărora încearcă să le dea o nouă justificare ideologică.

În restructurările care s-au produs în gîndirea burgheză contemporană sînt implicate și avîntul puternic pe care l-au luat în ultimele decenii preocupările în domeniul prognozei social-economice, dar și fenomenul specific ideologic al readucerii brutale la lumină a concepțiilor politice de dreapta. Procesul este simultan cu agravarea fenomenelor de criză pe care le cunoaște societatea capitalistă, pe fondul cărora vechile ideologii ale expansiunii economice și-au pierdut o bună parte din creditul pe care-l aveau în anii '50.

Realitatea istorică, amploarea și conținutul confruntărilor ideologice contemporane atestă în acest cadru influența tot mai puternică a forțelor progresului social și al gîndirii revoluționare. Valorificînd spiritul critic și caracterul deschis al concepției marxiste, pornind de la faptul că știința contemporană confirmă pe deplin valabilitatea concepției materialist-dialectice și istorice despre lume, gîndirea revoluționară dispune de puternice argumente pentru a combate discursul ideologic în care se face astăzi apologia relațiilor sociale capitaliste, pentru a respinge concepțiile subiectiviste, iraționaliste și indeterministe asupra istoriei. Prin aceasta marxismul se dovedește a fi o concepție deschisă atît confruntării critice cu propriile sale limite — deschisă deci îmbogățirii și dezvoltării sale continue —, cît și confruntării cu alte modalități filosofice de a înțelege și explica realitatea înconjurătoare, omul și universul său social.